MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81553-17

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SCHAERER, RENE

TITLE:

ETUDE SUR LES NOTIONS DE...

PLACE:

MACON

DATE:

1930

Master Negative #

93-81553-17

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88PD
Sch13

Schaerer, René, 1901-
... Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon ... par René Schaerer.
Macon, Protat, 1930.
xii, 220 p. 25½ cm.

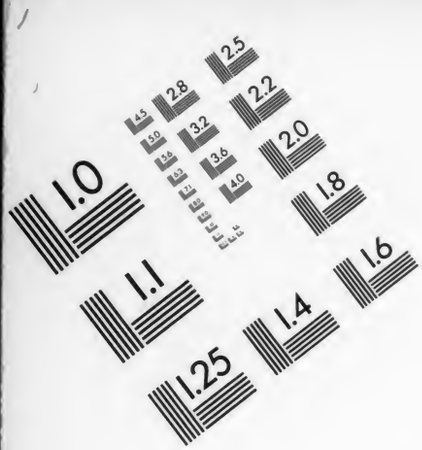
Thesis, Lausanne, 1930.
Bibliography: p. [xi]-xii.

370405

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 2/7/93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

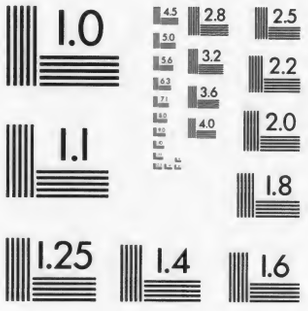


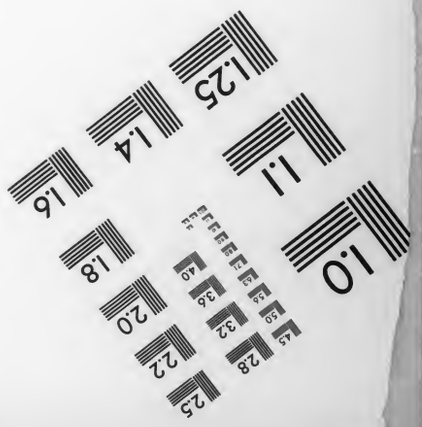
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Univ. Exchange MAY 4 1931

ΕΠΙΣΤΗΜΗ ET TEXNH

ÉTUDE SUR LES NOTIONS DE CONNAISSANCE ET D'ART D'HOMÈRE A PLATON

DISSERTATION PRÉSENTÉE
A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE LAUSANNE
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR ÈS LETTRES

PAR

RENÉ SCHAERER

MACON
PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

1930

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

ΕΠΙΣΤΗΜΗ ET ΤΕΧΝΗ

ÉTUDE
SUR LES NOTIONS DE CONNAISSANCE ET D'ART
D'HOMÈRE A PLATON

IMPRIMATUR

Le Conseil de la Faculté des Lettres, sur le rapport de M. Léon Robin, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, et de MM. André Bonnard et Arnold Reymond, professeurs, autorise l'impression de la thèse de M. René Schaerer, intitulée : Ἐπιστήμη et Τέχνη, *Étude sur les notions de Connaissance et d'Art, d'Homère à Platon*, sans se prononcer sur les opinions émises dans cette thèse par le candidat.

Le Doyen de la Faculté des Lettres,
Arnold Reymond.

Lausanne, le 14 janvier 1930.

ΕΠΙΣΤΗΜΗ ET ΤΕΧΝΗ

ÉTUDE SUR LES NOTIONS DE CONNAISSANCE ET D'ART D'HOMÈRE A PLATON

DISSERTATION PRÉSENTÉE
A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE LAUSANNE
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR ÈS LETTRES

PAR

RENÉ SCHAERER

MACON
PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS
—
1930

May 8, 1931 Mme
" " ASP

A MES PARENTS

88 PD
Sch 13

PRÉFACE

L'une des plus grandes difficultés auxquelles se heurte l'historien de la pensée antique est la traduction en langage moderne de termes anciens. En effet, s'il est vrai que n'importe quel mot grec peut trouver en français un mot ou une expression qui le traduise, cette traduction n'est le plus souvent qu'approximative : une notion ancienne rencontre rarement dans le vocabulaire moderne un terme fait exactement pour elle, un moule à sa mesure ; elle déborde ici, laisse des vides ailleurs. Mais il y a plus ; chaque notion possède, outre sa signification propre, une sorte d'atmosphère dans laquelle elle baigne et qui l'unit à d'autres notions par les liens d'associations, d'oppositions, d'évocations inconscientes. Traduire un mot du vocabulaire philosophique, ce n'est donc pas seulement modifier la notion qu'il exprime, c'est changer encore la place qu'elle occupe par rapport à tout cet entourage de notions voisines, c'est la situer, si je puis dire, dans un autre paysage sémantique.

C'est donc s'exposer à fausser la pensée d'un auteur que de poser d'avance telle notion moderne et de chercher à quelle réalité elle correspond dans l'antiquité, car il est fort possible qu'on demeure prisonnier de la notion moderne et qu'on incorpore à la philosophie ancienne des idées qui lui sont étrangères. Certes, il peut y avoir avantage à agir ainsi ; mais il faut, pour y réussir, beaucoup de

prudence et une remarquable maîtrise du sujet. Le débutant trouvera donc profit à reconstruire d'abord, par l'examen minutieux des textes, la notion primitive ; c'est alors sur ce qui est ancien et original qu'il prendra son point d'appui, sur la notion grecque telle qu'elle est, avec les associations d'idées, les oppositions qui sont siennes, avec les changements qu'elle a pu subir au cours des temps. Il pourra ensuite, sans trop de risques, comparer cette notion ancienne à la notion moderne qui lui correspond.

Je me suis proposé d'étudier ainsi deux importantes notions de la philosophie grecque, celles qui sont exprimées par les mots ἐπιστήμη et τέχνη, et crois avoir noté sur fiches tous les passages de la littérature d'Homère à Platon où se trouve l'un ou l'autre de ces deux mots. Dans les exemples cités, j'ai traduit ἐπιστήμη par *science*, *connaissance*, *connaissance vraie*, τέχνη par *art*, et, toutes les fois qu'il pouvait y avoir équivoque, j'ai mis entre parenthèses le mot grec. Il m'est arrivé souvent de faire également place à des notions voisines, mais en me laissant toujours guider par les textes, afin de ne pas introduire dans mon ouvrage des associations de pensée modernes.

On me reprochera peut-être d'avoir péché contre la chronologie en ayant placé Isocrate avant Xénophon et Platon. Des raisons de composition m'y ont poussé : tout d'abord, il m'a semblé qu'on ne pouvait, sans inconséquence, séparer Xénophon de Platon ; car, quelle que soit l'opinion qu'on ait sur la valeur historique des *Mémorables*, il est certain que cet ouvrage constitue une des sources de notre connaissance socratique. Or, dans notre étude, nous ne pouvions séparer le maître du disciple en intercalant entre eux Isocrate ; nous tenions au contraire à les rapprocher pour les opposer aux sophistes et à Isocrate. Fallait-il alors terminer par Isocrate ? Mais l'étude du platonisme constitue l'essentiel de notre travail ; il était plus commode de terminer par Platon et de pouvoir faire à ce moment des rapprochements ou des oppositions avec Isocrate. D'ailleurs, il ne faut pas oublier qu'Isocrate est plus âgé et que Xénophon et que Platon ; c'est à son extraordinaire longévité qu'il doit de paraître moins ancien qu'eux.

En commençant ce travail, je comptais mener mon enquête jusqu'aux Stoïciens. Le lecteur reconnaîtra sans peine que cette étude est déjà assez longue comme cela.

Je tiens à remercier ceux qui m'ont aidé de leurs conseils et de leurs encouragements : M. Charles Burnier, trop tôt enlevé, hélas ! à l'affection de ses étudiants, et qui fut longtemps pour moi un maître perspicace et bienveillant ; M. Léon Robin, qui me proposa le sujet de ce travail, me suggéra par la suite de précieuses corrections, et dont j'ai apprécié, comme tant d'autres, le profond savoir et la grande complaisance ; MM. Arnold Reymond et André Bonnard, à l'aide desquels j'ai également recouru bien souvent et dont les conseils, toujours judicieux et aimablement donnés, ont contribué pour beaucoup à améliorer cette étude. Qu'ils reçoivent ici l'expression de ma gratitude.

Enfin il est nécessaire que je m'excuse d'avance des erreurs et des lacunes que peut présenter un travail accompli pour la plus grande part loin des bibliothèques et en marge d'une autre occupation professionnelle. Puisse l'indulgence du lecteur m'être acquise.

Neuchâtel, 5 août 1929.

OUVRAGES CONSULTÉS [1]

Bonitz H. *Platonische Studien*. — 3e éd. Berlin, Vahlen, 1886.

Boutroux E. *Études d'histoire de la philosophie*. — 5e éd. Paris, Alcan, 1925 (p. 11-93 : Socrate fondateur de la science morale).

Bréhier E. *Histoire de la Philosophie*. — Tome Ier. Paris, Alcan, 1926.

Brochard V. *La philosophie de Platon*. — Revue des Cours et Conférences. 5e année, 1896-7.

Burnet J. *L'aurore de la Philosophie grecque*. — Trad. fr. par A. Reymond. Paris, 1919.

Decharme P. *La Critique des Traditions religieuses chez les Grecs*. — Paris, Picard, 1904.

Diels H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. — 3e éd. Berlin, 1912.

Diès A. *Autour de Platon*. Essais de Critique et d'Histoire. — 2 vol. Bibl. des Archives de Philos. Paris, Beauchesne, 1927.

— *Parménide-Théétète-Sophiste*. Édition avec Notices. — 3 vol. de la Collect. G. Budé (*Les Belles-Lettres*). Paris, 1923-25.

Gomperz Th. *Isokrates und die Sokratik*. — Wiener Studien, XXVII, 1905-6, p. 163-207.

Gomperz Th. *Les Penseurs de la Grèce*. Trad. fr. par A. Reymond. — Lausanne-Paris. Payot, 1908-10.

— *Die Apologie der Heilkunst*. Sitzungsberichte der philos. histor. Klasse der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. T. 120, 1889.

Halévy E. *La Théorie platonicienne des sciences*. — Paris, Alcan, 1896.

Jordan B. *Beiträge zur einer Geschichte der philosophischen Terminologie*. — Archiv für Geschichte der Philosophie XXIV, 1911, p. 449-481.

Milhaud G. *Les Philosophes géomètres de la Grèce*. — Paris, Alcan, 1900.

— *Études sur la Pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes*. — Paris, Alcan, 1906.

1. Nous n'avons pas cru devoir indiquer ici les éditions des textes grecs dont nous nous sommes servi. En ce qui concerne la lexicographie, on trouvera une liste des principaux index dans : H. Schöne, *Repertorium griechischer Wörterverzeichnisse und special Lexica*. Leipzig, Teubner, 1907.

Milhaud G. *Leçons sur les origines de la science grecque*. — Paris, Alcan, 1893.
Nestle W. *Spuren der Sophistik bei Isokrates*. Philologus LXX. 1911, p. 1-51.
Raeder H. *Platons Philosophische Entwickelung*. — Leipzig, Teubner, 1905.
Reymond A. *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine*. — Paris, Blanchard, 1924.
Ritter C. *Neue Untersuchungen über Plato*. — München, Beck, 1910.
Rivaud A. *Le Problème du Devenir et la Notion de la Matière dans la Philosophie grecque*. — Paris, Alcan, 1906.
Robin L. *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*. — Paris, Alcan, 1908.
— *Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*. — Année philosophique XXI, 1910, p. 1-47.
— *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. — Paris, Renaissance du livre, 1923.
— *Le Phédon*. — Édition avec Notice. Collect. G. Budé (*Les Belles-Lettres*). Paris, 1926.
Rodier G. *L'Évolution de la Dialectique de Platon*. — Année philosophique, XVI, 1905.
Shorey P. 'Επιστήμη-Μελέτη-φύσις. — Transact. of Americ. phil. Association. XL, 1909, p. 185-201.
Schmid H. *Synonymik der griechischen Sprache*. — Teubner, 1876, 4 vol.
Souilhé J. *Étude sur le terme Δύναμις dans les Dialogues de Platon*. — Paris, Alcan, 1919.
— *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*. — Paris, Alcan, 1919.
Taylor A. E. *Varia Socratica*. — First Series, Oxford, J. Parker & Cie, 1911.
— *Plato, the man and his work*. — Londres. Methuen et Cie, 1926.
Teichmüller G. *Studien zur Geschichte der Begriffe*. — Berlin, 1874.
— *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*. — 2 vol., Gotha, 1876-9.
Wilamovitz-Moellendorf. U. von. *Platon*. — 2 vol., Weidmann, Berlin, 1919.

PREMIÈRE PARTIE

ΕΠΙΣΤΗΜΗ ET ΤΕΧΝΗ AVANT PLATON

CHAPITRE PREMIER

Poètes, Historiens, Philosophes et Médecins.

Le mot ἐπιστήμη apparaît pour la première fois, sauf erreur, chez *Bacchylide*.

Le mot τέχνη se rencontre dès le début de la littérature grecque avec ses deux significations principales :

art (science, connaissance, métier) — *artifice*, *ruse*.

Au cours de ce travail, nous nous attacherons uniquement à la première de ces deux significations, le sens de *ruse* étant suffisamment clair par lui-même et, comme nous avons pu nous en convaincre, d'une évolution sémantique moins intéressante.

Ce qui frappe chez Homère, par qui nous commençons cette étude, c'est la rareté avec laquelle se présente le mot τέχνη, surtout si l'on songe à l'admiration passionnée du poète pour tout ce qui touche à l'art et à la science de son temps. Mais l'examen des quelques exemples que nous offrent les poèmes homériques nous permet toutefois de nous faire une idée assez nette de ce que le poète entend par « art ».

L'art est, selon lui, une connaissance raisonnée de ce qui est exact et juste, par opposition à tout ce qui dépasse la mesure. C'est ainsi, que dans l'unique exemple de l'Iliade, Homère compare une âme douée de justice à une hache dirigée avec art :

Hector, les reproches que tu m'adresses sont justes — dit Pâris —*; car ton cœur* (κραδίη) *est toujours pareil à une hache inflexible : brandie par un homme qui construit avec art* (τέχνη) *un navire, elle seconde ses efforts et va s'enfoncer dans la planche. Tel est aussi dans ta poitrine ton intrépide jugement.* (νόος), Γ, 59 sqq.

L'idée évoquée par le mot τέχνη dans ce passage est celle de proportion et d'exactitude ; les reproches d'Hector sont *justes* parce qu'ils viennent d'une âme aussi inflexible que la hache conduite avec *art*. Et cette justice est une qualité de *l'intelligence*, du *jugement* [1].

Mais d'où vient à l'âme cette connaissance de la mesure ? Des dieux, qui la possèdent et veulent bien la transmettre à certains mortels :

L'artiste habile (ἶδρις) *qu'ont instruit dans leur art multiple* (τέχνην παντοίην) *Héphaïstos et Pallas, verse l'or sur l'argent et crée un ravissant chef-d'œuvre.* ζ, 232 sqq. = ψ, 159 sqq.

L'art n'est ainsi ni un don de nature ni un avantage accordé de droit à tous les hommes : il est un présent divin.

En résumé — et pour autant que ces quelques exemples nous y autorisent — nous trouvons la notion d'art pourvue chez Homère de deux caractères essentiels :

Elle est une connaissance que l'homme doit recevoir des dieux.

Elle est une connaissance de ce qui est exact et juste.

Ceci nous fait comprendre pourquoi le poète, qui accorde une telle attention aux chefs-d'œuvre de la science et de l'art, et les décrit avec une si admirative minutie, emploie si rarement le mot τέχνη. Ce n'est pas dans l'œuvre elle-même, mais dans l'es-

1. Remarquons que jamais un poète moderne n'aurait l'idée de comparer une âme juste à une hache qui coupe avec art une planche. Il insisterait plutôt sur la douceur, la charité de cette âme, se réservant de comparer à une hache dure une âme insensible et méchante. Mais pour Homère le caractère principal de la justice et de toute τέχνη c'est leur inflexibilité, le fait que rien ne peut les détourner de leur chemin. C'est là, comme nous le verrons, une préoccupation constante et spécifique de l'âme grecque.

prit de l'artiste qui l'a conçue, que se trouve l'art. L'art et l'œuvre sont donc des réalités situées sur des plans différents [1].

Nous retrouvons chez les poètes postérieurs la même conception. Et pourtant il est visible qu'une tendance nouvelle se développe peu à peu. Rien ne montre mieux ce changement que l'Hymne a Hermès, le seul des *Hymnes homériques* qui nous intéressera ici. Il raconte comment plusieurs arts furent découverts par un dieu. Mais ce dieu n'est ni Héphaïstos ni Athéna ; c'est Hermès, divinité d'un rang sulbaterne. Celui-ci semble être avant tout rusé et, par contre-coup, artiste (à l'inverse d'Héphaïstos qui était surtout artiste et que l'occasion rendait rusé). D'ailleurs Hermès ne possède pas les arts de toute éternité ; il n'en est pas *orné* comme Héphaïstos (Hésiode, *Théog.*, 929) ; il les découvre les uns après les autres par un travai de son intelligence, puis les donne ensuite à autrui. Il n'est donc pas, comme le dieu d'Homère, le patron de tel ou tel art ; mais il n'est pas non plus, comme l'artiste humain de l'*Odyssée*, le simple bénéficiaire, plus ou moins conscient, d'un don divin. Divinité intermédiaire, il ne possède ni ne reçoit les arts ; il les découvre, à commencer par le feu (v. 108 : Πυρὸς δ'ἐπεμαίετο

1. Deux exemples de l'*Odyssée* sont assez obscurs. Il s'agit dans l'un (γ, 433) d'un orfèvre qui porte en ses mains ses outils, πείρατα τέχνης, c'est-à-dire les instruments qui constituent la limite et l'achèvement de son art. Sans doute le poète veut-il parler ici de la réalisation concrète de l'art, celui-ci étant une connaissance purement abstraite. Les instruments donnent à l'art sa traduction sensible ; mais l'art est antérieur et aux instruments et à l'œuvre.

Dans l'autre passage, la vue d'un baudrier arrache au poète ce cri d'admiration :

Μὴ τεχνησάμενος μηδ' ἄλλο τι τεχνήσαιτο
Ὅς κεῖνον τελαμῶνα ἐῇ ἐγκάθετο τέχνῃ
λ, 613-14.

Le scholiaste explique ἐγκάθετο τέχνῃ par ἐνέθηκεν ἐν τῇ ἑαυτοῦ τέχνῃ ὅ ἐστιν ἐπενόησεν. Nous croyons avec lui qu'il s'agit là non de la création concrète, mais de la vision qu'a eue l'artiste de l'œuvre qu'il réaliserait ensuite (grâce à ses instruments πείρατα τέχνης). Ici de nouveau τέχνη exprime l'idée d'une connaissance abstraite.

τέχνην). L'art n'apparaît donc plus ici comme une inspiration divine, mais comme une science découverte une fois pour toutes. C'est une sagesse : σοφίη (v. 483, 511)[1]. Hermès est semblable à un homme qui serait assez intelligent pour parvenir à la connaissance en se passant de toute inspiration.

Ainsi l'art s'humanise. Voici qu'Hésiode déclare expressément humain l'art du fondeur (*Théog.*, 864)[2]. Après lui Pindare raconte comment Athéna dota les Rhodiens de la supériorité dont ils font preuve dans tous les arts :

... la Déesse aux glauques prunelles leur accorda elle-même de l'emporter en tous les arts, de leurs mains industrieuses, sur les autres humains. Olympique, VII, 50 sqq. (Trad. A. Puech).

Ainsi un peuple entier et une fois pour toutes, semble-t-il, se trouve gratifié d'une connaissance divine. Il ne s'agit plus de l'individu de génie que les dieux choisissent pour lui communiquer l'inspiration, mais d'une collectivité qui, une fois en possession du divin présent, peut en quelque sorte se passer de la déesse. L'art n'est plus divin que par son origine ; pour le reste il est entièrement humain ; il est même, comme l'indique un autre passage (*Pyth.*, VIII, 60), héréditaire.

Et cet art, devenu humain, Pindare l'oppose pour la première fois à une autre notion abstraite, aux « qualités naturelles » qui représentent alors la force capable de donner à l'individu sa ligne de conduite :

1. Voici les deux passages en question :

v. 483 : Τέχνῃ καὶ σοφίῃ δεδαημένος..,
v. 511 : Αὐτὸς δ'αὖθ' ἑτέρης σοφίης ἐκμάσσατο τέχνην.

Le scholiaste fait remarquer à propos de ce second exemple que σοφίης est mis là ἀντὶ τοῦ τέχνης· διὸ φασιν μὴ εἶναι Ὁμήρου τὴν Ὀδυσσείαν διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐκεῖ σοφίαν.

2. Sans cela Hésiode n'ajoute presque rien à Homère. Dans la majorité des cas τέχνη signifie ruse, ingéniosité, et toujours les auteurs de ces ruses sont des dieux ou des demi-dieux : Héphaïstos, Prométhée (*Théog.*, 340), Zeus (496), Gaïa (160), Cerbère (770). Il faut remarquer en outre que le mot τέχνη est absent des *Travaux et des Jours*. Tous nos exemples sont empruntés à la *Théogonie*. N'y a-t-il pas là un indice de plus de l'origine divine qu'on attribuait encore aux techniques.

Les hommes ont leurs arts qui sont divers, dit-il. *Il faut marcher sur la droite voie en s'armant de ses qualités naturelles* (φυᾷ).

Néméennes, I, 25 (Trad. A. Puech).

Ainsi apparaît l'opposition τέχνη-φύσις qui connaîtra bientôt une telle vogue auprès des philosophes et des sophistes.

Enfin voici Bacchylide chez qui cette « laïcisation » des techniques se manifeste plus pleinement encore ; c'est chez lui aussi qu'apparaît pour la première fois le mot ἐπιστήμη, mais ce mot semble être ici l'exact synonyme de τέχνη. Impressionné, comme tous ses contemporains, par le magnifique essor intellectuel de son époque, Bacchylide développe la pensée que Pindare a ramassée en ces trois mots : τέχναι ἑτέρων ἕτεραι.

Chacun cherche par une voie différente à conduire ses pas vers une renommée illustre ; multiples sont en effet les connaissances (ἐπιστᾶμαι) *des hommes : l'un doit à sa sagesse, l'autre à la faveur qu'il a reçue des Grâces, de faire éclore en lui les fleurs dorées de l'espérance ; c'est dans la divination qu'un autre est versé ; un troisième s'arme de son arc flexible qu'il bande ; en voici qui se passionnent pour l'agriculture et pour les troupeaux de bœufs. Mais les issues qu'enfante l'avenir restent imprévisibles et nul ne peut dire où le sort inclinera.*

Bacchylide (Blass), IX, 38 sqq.

La glorification des activités humaines était devenue un lieu commun de la poésie. Mais les poètes, en moralistes qu'ils étaient, avaient soin de montrer que, pour imposantes qu'elles fussent, ces activités étaient cependant imparfaites, et d'opposer à ces connaissances bornées des réalités supérieures. Chez Pindare τέχνη s'opposait à φυή, ici τύχη et μέλλον s'opposent à ἐπιστᾶμαι[1].

1. Voir également XII, 49 (Blass) παντοίαισι τέχναις et X, 33 ποικίλαις τέχναις. L'idée d'abondance ou de variété s'ajoute fréquemment à celle d'art.

Dans un fort beau poème où il developpe la même idée, sans se servir d'ailleurs ni du mot τέχνη ni du mot ἐπιστήμη, Solon (Bergk, *Poetae lyrici*, II, 13, v. 43 sqq.) oppose aux nombreuses connaissances humaines l'inéluctable destin : τὰ μόρσιμα.

Ainsi τέχνη et ἐπιστήμη apparaissent maintenant comme des connaissances dont les progrès et la diversité s'imposent à l'admiration, mais qui, bornées par nature, ne sauraient pénétrer dans le mystère de l'avenir et fournir aux hommes une ligne de conduite ou un rempart contre la fatalité. Et cela, parce qu'elles sont humaines.

Ce développement des techniques et cette émancipation toujours croissante des intelligences mettaient en redoutable conflit les hommes et les dieux, ceux-ci jaloux de voir l'humanité se détourner d'eux malgré les avertissements des poètes, ceux-là de plus en plus absorbés dans leurs tâches terrestres et portés à croire que les dieux ne leur étaient maintenant plus nécessaires. Ce conflit va trouver chez Eschyle, dans la trilogie de *Prométhée*, son expression poétique la plus haute en même temps que son explication philosophique.

Le *Prométhée* mis à part, les tragédies d'Eschyle désignent sous le nom de τέχνη un seul art : celui des oracles, et dans cinq exemples sur six le poète insiste sur le caractère *véridique* : ἀψευδής, οὐκ ἄκραντος et *divin* ἔνθεος de cet art [1]. Ce fait semble bien indiquer à lui seul que ce double caractère avait été contesté. La légende de Cassandre n'implique-t-elle pas d'ailleurs l'existence d'un public sceptique ? En insistant sur la vérité et la divinité de l'art des oracles, Eschyle s'oppose à tous ceux qui, absorbés dans leurs tâches humaines, faisaient peu de cas de la divination ; comme les poètes moralistes dont nous avons parlé : Pindare, Bacchylide, Solon, il affirme le caractère religieux de la vraie connaissance. L'art des oracles, qui pénètre dans le mystère de l'avenir et de la destinée, est en effet supérieur aux autres arts, qui ne sauraient, eux, avoir prise que sur ce qui est humain. L'art des oracles réalise cette union de l'homme et du dieu qui devrait être le propre de toute τέχνη.

Dans le *Prométhée*, Eschyle envisage, semble-t-il, l'autre face

1. *Sept.*, 26. — *Agam.*, 248. — Nauck, *Trag. frag.*, 350,6 = Platon, *Resp.*, II, 383, b. — *Agam.*, 1209. — *Eum.*, 17.

du problème. Il ne s'attache plus à défendre la divinité des arts ou de l'un d'entre eux, il montre comment les arts n'ont pu, sans mettre en conflit les hommes et les dieux, perdre leur caractère divin, et comment la réconciliation des deux parties pourra seule rendre à l'art et à la science leur nature première.

Comme on le sait Prométhée a dérobé le feu divin et l'a donné aux hommes :

Prométhée : *...Je leur* [*aux mortels*] *ai fait présent du feu.*

Le Coryphée : *Quoi ! Le feu flamboyant est aujourd'hui aux mains des éphémères ?*

Prométhée : *Et de lui ils apprendront des arts sans nombre* (v. 252-54, trad. Mazon).

Il en résulte que les arts aussitôt fleurissent sur la terre (v. 476-506). Ces arts sont : la météorologie, le calcul, l'écriture, l'art d'apprivoiser les bêtes sauvages, la navigation, la médecine, l'art d'interpréter les songes et le vol des oiseaux ou les entrailles des victimes, ainsi que les présages. En un mot, dit le poète :

Tous les arts aux mortels viennent de Prométhée.
V. 506 (trad. Mazon).

Par la vertu de cette connaissance, les hommes ont conquis une sorte d'autonomie. Zeus, qui avait projeté de les anéantir, se voit forcé de renoncer à son dessein. Prométhée a donc sauvé les hommes en les détachant de Zeus (v. 235-36). Toutefois, ces arts, qu'il leur a donnés, n'ont pas un pouvoir absolu ; au-dessus d'eux, comme au-dessus de Zeus lui-même, se dresse une puissance suprême, la Nécessité, incarnée en la personne des Parques et des Érinyes :

L'Art est beaucoup plus faible que la Nécessité, v. 514.

L'existence de cette Justice toute-puissante, avec laquelle Zeus et Prométhée doivent compter, oblige les adversaires à des concessions réciproques et donne au conflit son véritable caractère philosophique. Étudié en fonction de la notion d'art, le drame apparaît alors comme une lutte entre les dieux et les hommes, lutte qui a pour enjeu la possession des τέχναι. Nous

avons vu que les arts sont par nature divins et humains, divins dans leur origine, humains dans leurs applications. C'est ainsi que l'a voulu la Justice. Or Zeus, le premier, s'est rendu coupable : il a réparti tous les arts entre les dieux et n'a rien laissé aux hommes [1]. C'était dévier de la voie droite. Indigné, Prométhée, pour réparer l'injustice du maître des dieux, dérobe le feu de la Connaissance, et en fait présent aux hommes, se rendant ainsi coupable de l'injustice inverse ; car ce sont des arts entièrement humains qui habitent maintenant sur terre; et les hommes savent bien qu'ils ne doivent rien à Zeus, puisque c'est malgré lui qu'ils les possèdent.

Ainsi, dans ce conflit, la faute est double ; la Justice voulait que les arts fussent un lien qui unît les hommes aux dieux, un chaînon intermédiaire entre le ciel et la terre (telles sont les τέχναι homériques, tel est l'art des oracles dans les autres tragédies d'Eschyle, telle sera la τέχνη de Platon). Or Zeus a frustré les hommes de la connaissance qui leur était due ; Prométhée, à son tour, a arraché à Zeus, pour la donner aux hommes, une connaissance qu'il appartenait au roi des dieux seul de répartir. Au lieu d'être unis par les arts, le roi des dieux et l'homme sont dressés l'un contre l'autre, chacun fort d'un art qui n'est qu'à lui. Par bonheur la Nécessité les domine et les deux ennemis se réconcilient aux conditions suivantes : Prométhée avoue ses torts et livre à Zeus un secret important dont il est dépositaire. Zeus de son côté reconnaît aux hommes le droit de participer à la connaissance et délivre Prométhée ; ainsi les deux adversaires rentrent dans la voie de la Justice. Un nouvel ordre du monde s'établit, dans lequel, comme le dit très justement M. Mazon, « il y a place même pour les Prométhées, pourvu qu'ils se soumettent à la loi de Zeus » [2]. Les hommes savent

1. Cette répartition des arts par Zeus se trouve expliquée aux vers 228 sqq. Il est vrai que Prométhée ne dit pas ici que ces privilèges (γέρα) donnés aux hommes par Zeus soient les τέχναι. Mais cela est expressément indiqué aux vers 47-50. Chaque dieu a reçu un art dont il ne peut changer. Seul Zeus n'en a reçu aucun et reste libre.

2. Eschyle. Edit. « Les Belles-Lettres », Notice, p. 157.

maintenant que leurs arts sont d'origine divine et rendent grâce aux dieux du don qui leur est fait ; de leur côté les dieux cessent de considérer ces arts comme leur privilège exclusif et acceptent de les partager avec les hommes. Prométhée s'est soumis, mais son œuvre subsiste; Zeus reste le maître, mais a dû renoncer à son premier dessein. La Justice l'a emporté et, par l'intermédiaire des arts, hommes et dieux maintenant collaborent.

Ainsi tout le drame a pour point de départ l'injustice que commit le roi des dieux en faisant un mauvais usage des arts qu'il avait reçu mission de répartir; cette injustice entraîna celle de Prométhée. Grâce à la Justice suprême, les deux fautes se neutralisèrent, si l'on peut dire, et l'enjeu de la lutte, les τέχναι, fut partagé équitablement entre les adversaires [1].

On pourrait trouver étrange dans le *Prométhée* l'attitude d'Héphaïstos, qui prend le parti du coupable et sympathise avec lui. Il semble à première vue qu'Héphaïstos, dieu artiste (κλυτοτέχνης) devrait être un des plus irrités contre le traître qui, en livrant les arts aux hommes, l'a privé d'un privilège exclusif reçu de Zeus. C'est le contraire qui se produit : le dieu forgeron souffre avec la victime et va jusqu'à maudire son art, que, dans un mouvement d'humeur, il qualifie de « métier abhorré » (v. 45), cet art qui fait de lui un bourreau aux ordres de Zeus.

Mais l'attitude d'Héphaïstos est des plus logiques. Rappelons-nous que la pièce expose un conflit d'ordre moral et religieux. Prométhée n'a pas offensé un art particulier, c'est-à-dire tel ou tel dieu ; sa faute n'a rien de commun avec celle de Cassandre, par exemple, qui trompa Apollon, ou celle de Marsyas, de

1. Ces arts qui assurent la communion réciproque des hommes et des dieux sont donc conçus comme un véritable chemin qui permet à la connaissance divine de descendre vers l'homme. Prométhée lui-même ne les appelle-t-il pas un *passage* πόρος (v. 111) et ne dit-il pas ailleurs (v. 497) qu'il a « conduit les mortels sur le *chemin* d'un art difficile » ? Cf. le latin : *Ars longa vita brevis*, emprunté lui-même au grec, et dont la traduction littérale en français : *l'art est long...* ne veut rien dire, car le mot art n'éveille pas en nous l'idée de brièveté ou de longueur comme pour les anciens. Remarquer que δυστέκμαρτος (v. 498) se dit aussi des empreintes que laisse un pied sur une route (v. Sophocle, *Oed. Roi*, v. 109).

Niobé et d'Arachné, qui luttèrent d'habileté avec une divinité. Si, pareil à eux, Prométhée avait prétendu que sa compétence dans l'art de travailler le fer dépassait celle d'Héphaïstos, nul doute que le Dieu ne se fût cruellement vengé ; car l'offense eût été directe ; Zeus, en revanche, n'eût été aucunement troublé par cette querelle entre dieux sulbaternes. Le conflit serait alors resté dans les limites d'un art particulier. Mais c'est d'une tout autre faute que Prométhée s'est rendu coupable : il n'a pas troublé l'exercice individuel d'un art, mais la répartition générale de tous les arts. Or cette répartition, nous l'avons dit, était l'affaire de Zeus ; pour Héphaïstos, au contraire, elle n'était rien ; en forgeron qu'il est, ce dieu ne comprend pas l'étendue de la faute, purement morale, de Prométhée [1]. Eschyle, comme le dit fort bien M. Decharme, a réduit le nombre des essences divines [2]. Autrement dit, une centralisation s'est produite : Zeus a établi Héphaïstos dieu de la forge, il a établi Apollon dieu des oracles (*Euménides*, 17) ; il ignore tout de la pratique des arts particuliers, mais, pour user ici d'une expression un peu trop philosophique, il connaît l'art en soi. Voilà pourquoi il se sent attaqué lorsque Prométhée répartit pour son propre compte les arts entre les hommes. Les dieux subalternes, au contraire, patron chacun d'une seule τέχνη ne se sentent pas atteints ; cette injustice n'est pas de leur ressort.

On pourrait s'étonner également que Zeus ne détruisît pas l'œuvre de Prométhée en reprenant simplement aux hommes les arts qui leur ont été illégalement donnés. Mais c'est là une chose impossible, même pour le maître des dieux. Une technique donnée ne peut être reprise, car elle confère à son possesseur

1. Il y a entre Héphaïstos et Zeus une différence profonde, la même différence que nous trouverons dans la *République* de Platon entre tel artisan particulier et le gardien-philosophe : l'un exerce son art, mais ne peut juger de sa valeur en tant qu'art ; l'autre n'a pas la compétence technique qui lui permettrait d'exercer l'art en question, mais sait juger de son utilité et déterminer sa place par rapport à d'autres activités analogues. Zeus est le seul dieu libre, le seul vrai dieu.

2. Paul Decharme, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs*, p. 102-103.

une puissance réelle. Le don que fit Prométhée aux hommes les préserva de l'anéantissement projeté par Zeus en leur donnant une arme ; et, si Zeus ne leur a pas repris cette arme, c'est, devons-nous croire, parce qu'il ne le pouvait pas. De la même manière Apollon, trompé par Cassandre, à qui il avait accordé le don de prophétie, ne put lui reprendre cette τέχνη et se vengea en frappant non la devineresse elle-même, mais ceux qui l'écoutaient. L'art n'est plus une inspiration que les dieux accordent momentanément à un mortel et qu'ils lui retirent quand ils veulent, c'est une connaissance donnée une fois pour toutes ; elle n'en est pas moins divine, si l'on veut, mais elle est moins miraculeuse [1].

D'ailleurs il ne faut pas oublier que le drame d'Eschyle n'est pas une pure œuvre d'imagination ; il tente d'expliquer des faits ; et ces faits, qui préoccupaient alors tous les poètes, sont les suivants : les hommes sont en possession d'arts nombreux auxquels ils donnent un développement extraordinaire, à tel point qu'ils délaissent les réalités supérieures de la morale et de la religion. Les arts des hommes apparaissent donc comme nuisibles à l'autorité des dieux ; c'est pour avoir donné aux hommes la possibilité de se passer des dieux que Prométhée est puni. Et, si Zeus ne reprend pas les arts, c'est qu'ils sont en fait plus florissants que jamais à l'époque d'Eschyle et que le drame doit être d'accord avec les événements humains qu'il explique.

Retrouverons-nous chez Sophocle [2] ce même conflit ? Certainement. Écoutez plutôt ce que ce poète dit de l'homme :

1. Pour parler comme M. Bouché-Leclerq nous dirions que cette connaissance est devenue *inductive* (ἐντεχνος, τεχνικός), d'intuitive qu'elle était auparavant (ἄτεχνος ἀδίδακτος) (A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*. Paris, Leroux, 1879. T. I, p. 107).

2. Chez Sophocle τέχνη apparaît avec des sens divers :

a) *Métier* ou occupation réclamant avant tout des connaissances pratiques (*Ajax*, 356, 1121 ; *Trachin.*, 620).

b) *Art de la divination*. Cette notion occupe, comme chez Eschyle, une place importante. Cet art est déclaré divin et inaccessible aux hommes (*Oed. Roi*, 708-9) ; toutefois il se transmet de père en fils ; et c'est même ce caractère héréditaire qui distingue la vraie divination de la fausse (*Electre*

Doué dans son industrie d'une ingéniosité inespérée, l'homme va tantôt vers le mal, tantôt vers le bien, confondant les lois de la terre et le droit qu'il a juré par les dieux d'observer. Antigone, 363 sqq. (trad. Masqueray).

C'est de nouveau ici, comme chez Pindare, Bacchylide, Solon, Eschyle, le thème commun de l'abondance des arts et de leur impuissance à communiquer à l'individu une ligne de conduite. Mais, ces arts, laïques et dangereux, il suffit pour en faire des réalités excellentes de les placer sous le contrôle et l'autorité de la Justice divine, ce qui ne les empêche pas pour autant de se transmettre de père en fils :

L'homme qui tient en sa main le sceptre divin de Zeus l'emporte par son art sur tout autre art et par son conseil sur tout autre conseil. Toi-même, mon enfant, c'est de tes aïeux que tu as reçu le pouvoir souverain que tu possèdes. Philoctète, 138 sqq.

Sophocle est donc pleinement d'accord avec Eschyle, qui, par la réconciliation de Zeus et de Prométhée, avait symbolisé le retour à une conception juste, à la fois divine et humaine, des arts.

Ἐπιστήμη, dans les quatre exemples où Sophocle l'emploie,

1500; *Philoct.* 138 sqq.). L'art des oracles n'est donc pas universellement répandu ; il reste l'apanage d'une famille et cette limitation est due précisément à sa nature divine. D'ailleurs la plupart des autres passages où il est question d'oracles comportent des expressions comme : ἦν ἐν τῇ τέχνῃ (*Oed. Roi*, 562), ἐκ τῆς τέχνης (ibid., 357), ἔχειν τέχνης (ibid., 709) qui éveillent l'idée d'une connaissance extérieure à l'homme et qui, reçue d'en haut, le possède plutôt qu'elle n'est possédée par lui. Au contraire, lorsqu'il s'agit d'une simple connaissance d'expérience, comme celle du tir à l'arc, le poète dit d'elle qu'on l'acquiert : κτᾶσθαι (*Ajax* 1121).

c) ***Ruse, moyen*** (*Philoct.*, 88, 771; *Oed. Roi*, 643), ***objet d'art*** (*Oed. Col.*, 472).

d) ***Connaissance abstraite***, conçue comme une notion philosophique (*Ant.*, 365 sqq. ; *Oed. Roi*, 380).

Dans un autre passage, assez semblable à celui-là, la même idée d'une hiérarchie des arts, mais cette fois purement humaine, est de nouveau exprimée :

Ὦ πλοῦτε καὶ τυραννὶ καὶ τέχνη τέχνης
ὑπερφέρουσα... *Oed. Roi*, 380-1.

offre un sens assez voisin de τέχνη [1]. Le seul passage intéressant est le suivant :

Si, malgré mon jeune âge, je suis capable de donner un bon conseil, je prétends que l'homme naturellement plein de savoir (ἐπιστήμη) *l'emporte de beaucoup sur les autres ; mais, comme cela ne se rencontre pas souvent, il est bon d'écouter ceux qui parlent avec sagesse. Antigone,* 719 sqq [2].

C'est le jeune Hémon qui parle. Il oppose l'une à l'autre deux sortes de connaissances : l'ἐπιστήμη ou connaissance supérieure, qui est innée et assez peu répandue ; puis une connaissance inférieure, utile seulement quand la première manque, et qui est *l'opinion des autres* [3].

Certes il est possible qu'Hémon soit ici ironique et que, dans sa pensée, ces gens « pleins de savoir » dont il parle n'existent pas. Toutefois cette petite digression philosophique, dans le drame le moins intellectuel qui soit, peut aussi avoir une signification très précise. Sophocle, ne l'oublions pas, fait preuve dans toutes ses tragédies et particulièrement dans ce discours d'Hémon d'une perspicacité surprenante, d'une sorte de connaissance réaliste de l'âme humaine dont nous trouverions difficilement l'équivalent chez d'autres tragiques ; il semble bien avoir introduit ces vers philosophiques dans le discours du fils de Créon parce qu'alors les théories nouvelles sur la connaissance, la nature et l'opinion passionnaient la jeunesse. Hémon n'a-t-il pas l'air de dire à son père : « Je sais bien que tu crois encore à la vieille théorie de l'art divin qui l'emporte sur les autres ; mais nous avons changé tout cela ; nous savons, nous les jeunes, que la

1. C'est ainsi que l'art de Teucer, archer fameux, est appelé τέχνη dans l'*Ajax* (1121) et ἐπιστήμη dans le *Philoctète* (1057). Deux fois ἐπιστήμη signifie connaissance qu'on a d'une personne (*Trachin.* 338 et *Oed. Roi* 1115).

2. On trouve la même idée chez Hésiode (*Travaux*, 293), mais combien le vocabulaire de Sophocle est déjà plus philosophique ! Cf. Archytas, Diels I, p. 262, 7-8.

3. Cette distinction jouera chez Platon un rôle capital ; mais, par un singulier renversement des valeurs, l'opinion extérieure sera alors considérée comme divine.

seule supériorité réelle est celle de l'ἐπιστήμη, connaissance intérieure et donnée par la nature ! »

Enfin l'idée de l'abondance et de l'inutilité des techniques se retrouve chez Euripide. Dès que ce poète donne à la notion d'art sa valeur abstraite, c'est généralement pour en démontrer l'impuissance ; impuissance à connaître l'avenir :

Sur quelle voie notre destinée va-t-elle s'engager ? C'est là une chose obscure qui ne peut ni s'apprendre ni s'enfermer dans les limites d'aucun art. Alceste, 786.

Impuissance à communiquer le bonheur :

Ceux qui possèdent les arts sont plus misérables que la misère[1]. *Fr.* 636, Nauck.

Impuissance enfin à donner de l'intelligence à ceux qui en manquent :

O hommes qui vous livrez en vain à tant de recherches ! Pourquoi donc apprenez-vous des milliers d'arts ? Pourquoi toutes ces combinaisons et toutes ces découvertes, quand il est une chose que vous ignorez et qui vous échappe encore : faire réfléchir ceux qui n'ont pas d'intelligence (νοῦς). *Hippol.*, 917 sqq.

Ce dernier exemple nous rappelle celui de l'*Antigone* de Sophocle. Il s'agit de nouveau d'une faculté innée, appelée cette fois νοῦς et s'opposant à toutes les connaissances qu'on acquiert par l'étude. Cette distinction entre un savoir personnel, inné, et la multiplicité des connaissances reçues préoccupait donc au plus haut point les penseurs grecs à cette époque [2].

Parmi les prosateurs, Thucydide, le premier, nous offre quelques précisions intéressantes [3]. Τέχνη et ἐπιστήμη sont toujours considérées par cet auteur sous leur aspect le plus général ; aussi ne trouve-t-on ces mots qu'au singulier et pourvus d'une signification nettement abstraite. Il est souvent assez difficile de distinguer ces deux notions l'une de l'autre. Il semble bien toutefois qu'ἐπιστήμη soit une connaissance personnelle, indépendante des réalisations pratiques qu'elle peut déterminer et envisagée toujours en fonction de l'individu qui la possède. Τέχνη, au contraire, représente un ensemble de règles objectives que l'individu cherche à réaliser dans la pratique et qui sont extérieures à lui. Cette différence est particulièrement sensible dans l'exemple suivant :

Vous êtes moins au-dessous de vos ennemis par votre inexpérience qu'au-dessus d'eux par votre audace, déclare Brasidas aux Péloponnésiens. *Car, cette science du combat* (ἐπιστήμη) *qu'ils possèdent et que vous craignez par-dessus tout, il faudrait qu'elle fût accompagnée de courage pour qu'ils pussent se rappeler dans le péril ce qu'ils ont appris et en faire bon usage ; mais, sans courage, l'art* (τέχνη) *ne peut rien contre les dangers, car la crainte trouble la mémoire ; ainsi l'art n'est d'aucun secours si la force ne s'y ajoute* [1]. II, 87, 4.

1. Voici le texte grec de ce passage, assez difficile à traduire :

Οἱ τὰς τέχνας δ' ἔχοντες ἀθλιώτεροι
τῆς φαυλότητος· καὶ γὰρ ἐν κοινῷ ψέγειν
ἅπασι κεῖσθαι δυστυχὲς κοὐκ εὐτυχές

2. Nous ne disons rien ici d'Aristophane et des fragments des Tragiques et des Comiques, qui ne nous fournissent que des renseignements de peu de valeur. Ἐπιστήμη ne se rencontre pas chez Aristophane. Pour τέχνη, dont les exemples sont nombreux, comparer Plutus v. 169 sqq. et 511 sqq.

3. Un seul passage d'Hérodote mérite d'être cité : Darius malade questionne un Grec qui lui répond qu'il ne connait pas l'art médical, mais en a seulement reçu quelques notions en fréquentant un médecin (III, 130). Nous retrouverons plus loin cette distinction, dans l'exercice de la médecine, entre l'art véritable et l'empirisme.

En ce qui concerne les orateurs on ne trouve pas d'exemples de τέχνη ni d'ἐπιστήμη avant Lysias et aucun exemple méritant d'être cité, avant Isocrate.

Nous avons consulté, mais sans aucun profit, les recueils d'inscriptions.

1. Comme on le voit, Thucydide emploie d'abord le mot ἐπιστήμη, lorsqu'il s'agit de la connaissance des Athéniens, de celle qu'ils *possèdent* ; puis, passant à des considérations générales et impersonnelles, il abandonne ἐπιστήμη pour τέχνη. La même distinction peut être faite dans un autre passage (I, 49, 2 et 3) où il s'agit d'abord de l'art du combat (τέχνη) puis ensuite de la science du combattant (ἐπιστήμη). Nous pourrions citer encore plusieurs autres exemples où ἐπιστήμη est considérée comme une connaissance intérieure de l'homme (I, 121, — VI, 18, 68, 69) et τέχνη, au contraire comme une règle extérieure à laquelle l'homme doit se plier (I, 71, 2. 142, 9. 47, 4. VII, 70, 3. 36. 4). Cette distinction en entraîne une autre ; tandis qu'ἐπιστήμη est indépendante des circonstances et antérieure

Des raisons d'ordre psychologique peuvent donc faire obstacle à l'efficacité de l'une ou l'autre de ces connaissances ; tels sont, pour τέχνη, le manque de courage ou de force et, pour ἐπιστήμη, le manque de mémoire ; toutefois, dans le combat, la mémoire dépend du courage.

En résumé ἐπιστήμη et τέχνη représentent pour Thucydide l'ordre le plus élevé de la connaissance humaine. La première est une compétence abstraite, la seconde un ensemble bien défini de règles pratiques. L'une et l'autre sont inutiles sans le courage.

L'étude des fragments des PHILOSOPHES PRÉSOCRATIQUES n'est guère fructueuse[1]. Nous apprenons qu'*Alcméon* et les *Pythagoriciens* faisaient jouer à la mémoire un rôle important dans l'acquisition de la connaissance. Ces derniers font une distinction entre deux ordres de connaissances :

Ils disaient que l'acquisition volontaire des sciences (ἐπιστῆμαι) *et des arts* (τέχναι) *était la seule qui fût vraie et efficace, tandis*

à toute réalisation pratique, τέχνη implique cette réalisation, est donc soumise aux circonstances ; c'est ainsi que les Athéniens, dans un combat naval, sont empêchés par le manque de place de mettre à profit leur art de matelots (VII, 36, 4).

1. Tout ce que nous pouvons dire ici d'*Héraclite*, c'est qu'il identifiait ἐπιστήμη et αἴσθησις (Diels, *Vorsok*. I, p. 342, 5). Pour *Alcméon de Crotone*, la sensation, reçue par le cerveau, se transforme en mémoire et en opinion, lesquelles, entrant dans un état de repos, deviennent la science (ib. I, p. 102, 19). Les *Pythagoriciens*, nous dit Jamblique, assouplissaient leur mémoire en vue d'acquérir la science (ib., I, p. 362, 15). *Empédocle* n'offre qu'un exemple sans intérêt du mot τέχνη (ib., I, p. 181, 26) ; ailleurs il déclare que l'intelligence (τὸ φρονεῖν) se trouve dans le sang et résulte d'un harmonieux mélange des atomes ; ce mélange se fait-il dans la langue, on devient orateur, dans les mains on devient τεχνίτης (ib. I, p. 169, 4) (v. Robin, *Pensée grecque*, p. 79 et Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, I, p. 162). Nous avons rapproché plus haut un fragment d'Archytas du passage de l'Antigone relatif à ἐπιστήμη. Un autre fragment du même philosophe affirme la supériorité de l'arithmétique sur les autres arts (ib., I, p. 263, 6). *Anaxagore* dit simplement ἐμπειρίᾳ δὲ καὶ μνήμῃ καὶ σοφίᾳ καὶ τέχνῃ... χρώμεθα (ib., I, p. 322, 15). *Démocrite* affirme que, sans étude, on ne peut parvenir à la possession ni d'une τέχνη ni d'une σοφίη (ib., II, p. 401, 1) et cette τέχνη ainsi acquise est elle-même une seconde nature (Ib. II, 398, 3).

que leur acquisition involontaire était mauvaise et inefficace (Diels : Vorsok., I, p. 284, 44)[1].

Dans la liste des éléments qui composent l'âme, ils mettent l'ἐπιστήμη en seconde place, après le νοῦς :

Notre âme, dit-il, se compose de quatre parties : l'intelligence (νοῦς), *la connaissance* (ἐπιστήμη), *l'opinion* (δόξα) *et la sensation* (αἴσθησις) ; *c'est pour cela que l'art* (τέχνη) *et la science* (ἐπιστήμη) *existent et que nous-mêmes sommes capables de raisonner* (*Ib.*, I, 273, 29).

Enfin dans toute ἐπιστήμη se trouve un principe (ἀρχή), qui est à la fois la chose la plus importante à connaître et la plus difficile à discerner :

En ce qui concerne les sciences, il n'est pas au pouvoir de la première intelligence venue d'apprendre à distinguer avec justesse, en considérant la chose dans ses différentes parties, où se trouve le principe (*Ib.*, I, p. 284, 32).

Parmi les nombreux ouvrages attribués à HIPPOCRATE, il en est quelques-uns qui ne traitent pas directement de thérapeutique, mais de philosophie, soit qu'ils cherchent à défendre la médecine contre les nombreuses attaques auxquelles elle offrait déjà le flanc, soit qu'ils veuillent définir avec précision son rôle et son domaine. Malheureusement l'incertitude où nous sommes des dates que l'on doit assigner à ces différents traités nous interdit de tirer de cette lecture des conclusions péremptoires. Aussi nous contenterons-nous ici de faire une analyse brève et circonspecte des principaux passages, vraisemblablement antérieurs au milieu du v^e^ siècle, où figurent nos deux notions.

Le blâme capital qu'on adressait alors à la médecine consistait à lui refuser le nom d'art, et cela pour diverses raisons. L'auteur du traité *De l'ancienne médecine* répond à cette attaque en

1. Cette distinction jouera chez Platon un rôle de premier plan : les connaissances volontaires seront les vraies ἐπιστῆμαι comme la dialectique, les connaissances involontaires seront les δυνάμεις qui, pareilles à la rhétorique ou à la poésie, charment l'auditeur et l'obligent à croire malgré lui. On peut en dire autant d'une distinction établie entre les connaissances vraiment belles et celles qui n'ont qu'une utilité pratique (ib., I, p. 291, 14).

reprenant l'un après l'autre les arguments des adversaires [1] :

1) *La médecine n'est pas un art parce qu'il y a de mauvais médecins qui la pratiquent.* Mais c'est là, affirme notre théoricien, une preuve même de l'existence d'un vrai art médical ; car, si la médecine se fondait sur le seul hasard (τύχη), il serait impossible de distinguer entre bons et mauvais médecins ; or c'est l'adversaire lui-même qui fait cette distinction (Littré, I, 570. Kühl, I, p. 1-2).

2) *Tout homme qui se soigne est médecin ; il n'y a donc pas à proprement parler d'artisans et, partant, pas d'art.* Mais, pour que tout homme puisse devenir médecin, il faut bien que la médecine ait été découverte une fois ; celle-ci a donc une origine déterminée : la médecine naquit le jour où, la maladie s'étant répandue parmi les hommes, ceux-ci s'aperçurent qu'il fallait donner aux malades un traitement particulier ; une fois découverte, elle se répandit aussitôt et acquit une méthode (ὁδός), méthode précise qu'on ne saurait enfreindre sans se tromper (L., I, 574. K., I, p. 3) [2].

3) *La médecine manque d'exactitude et de rigueur.* Mais c'est qu'elle est très compliquée. Au lieu d'affirmer qu'elle n'existe pas, parce qu'elle se trompe quelquefois, mieux vaudrait admirer ses découvertes, découvertes qui, encore une fois, ne sont pas l'ouvrage du hasard (οὐκ ἀπὸ τύχης) (L., I, 588-90. K., I, p. 9-10).

Ainsi la médecine existe en tant qu'art. Et, comme telle, elle se suffit à elle-même : les médecins ou sophistes qui prétendent

1. Cf. cet autre passage du petit traité : *La Loi* (Littré, IV, 638) : *La médecine est le plus illustre de tous les arts ; mais, par l'ignorance aussi bien de ceux qui l'exercent que de ceux qui jugent ces derniers à la légère, elle est maintenant mise au dernier rang des arts.*

L'auteur de ce traité insiste beaucoup sur l'enseignement pratique, comme aussi l'auteur d'un traité analogue, le *Traité de la Bienséance* (L., IX, 226 sqq.) qui, en outre, donne à la nature le pas sur l'art. Mais l'un et l'autre ouvrages sont sans doute postérieurs à Platon.

2. Cf. Traité des *Épidémies* (L. III, 100. K., I, p. 232). Dans ce même ouvrage se trouve la définition suivante de l'art médical : ἡ τέχνη διὰ τριῶν · τὸ νόσημα καὶ ὁ νοσέων καὶ ὁ ἰητρός · ὁ ἰητρὸς ὑπερέτης τῆς τέχνης (L., II, 636. K., I, p. 190).

qu'avant d'étudier la médecine il faut apprendre à connaître l'homme dans sa nature même, font, dit l'auteur de ce traité, un raisonnement qui conviendrait fort bien à la peinture, mais qui ne signifie rien quand on parle médecine. La connaissance de la nature humaine fait partie de la médecine ; elle ne peut donc précéder l'étude de celle-ci (L., I, 620. K., I, p. 24).

Quelque peu différente est l'apologie que fait de la médecine l'auteur du traité *De l'Art* [1] :

L'art médical existe, selon lui, pour la simple raison qu'on ne peut concevoir une chose qui n'existe pas :

D'une manière générale il me semble qu'il n'y a pas d'art qui n'existe pas, car il est contraire à toute raison d'estimer que ce qui est n'est pas. Parler d'un art c'est affirmer la réalité substantielle de cet art en même temps que l'existence d'un genre (εἶδος) qui permette de le définir ; et c'est à ce genre particulier que l'art doit le nom qu'on lui donne ; car il serait stupide de prétendre que le nom est créateur du genre (L., VI, 2-4) [2].

Invoquera-t-on contre l'existence en fait d'un art médical que certaines maladies sont incurables et affirmera-t-on que le hasard est alors seul en cause ? Certes le hasard joue son rôle en médecine ; mais il ne favorise que ceux qui ont été d'abord bien soignés. C'est donc à l'art et non au hasard que la guérison doit être attribuée [3]. Quant aux erreurs des médecins, sur lesquelles on

1. Rappelons ici que Th. Gomperz attribue à Protagoras ce traité, dont il fait un discours sophistique proclamant la nécessité d'une science inductive (Theod. Gomperz, *Die Apologie der Heilkunst.* Sitzungsberichte der philos. hist. Klasse der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. T. 120, 1889).

2. Gomperz (*op. cit.*, p. 26) montre que ce passage exprime la même idée que le fameux ἄνθρωπος πάντων μέτρον de Protagoras. L'auteur s'opposerait aux Éléates et particulièrement à Mélissos en affirmant la réalité du monde sensible.

3. Cf. ce passage d'un autre traité du Corpus : *Des lieux dans l'homme : La médecine entière est solidement établie et les belles théories qu'elle renferme ne semblent avoir aucun besoin du hasard ; en effet le hasard fait ce qu'il veut ; il ne se laisse pas commander ; la prière même ne le fait pas venir, tandis que la science* (ἐπιστήμη), *elle, se laisse commander et porte avec elle sa réussite chaque fois qu'un connaisseur veut recourir à elle* (L., VI, 342).

fait tant de bruit, elles ne font que prouver l'existence de la médecine, car il n'y a pas d'erreur sans règle. Inversement les guérisons obtenues sans le secours d'un spécialiste et par de simples profanes prouvent que ceux-ci ont fait usage, même sans médecin, de la médecine et qu'ainsi la médecine existe en tant qu'art. Il est vrai qu'il y a des maladies désespérées où tout l'effort des hommes vient échouer ; mais celles-ci ne sont pas du ressort de la médecine. Il y a de même des cas où le feu, qui est pourtant le plus puissant des caustiques, reste sans action ; il faut alors recourir à un autre art qu'à celui qui a le feu comme instrument (*Ib.*, 6-12).

Ainsi délimité, le domaine de la médecine se divise en maladies externes et maladies internes ; et c'est dans ces dernières surtout que l'art se montre le plus admirable, car il exige alors du médecin l'usage du raisonnement (λογισμός) et non celui des sens ; il implique aussi l'existence chez lui des dons de la nature, outre ceux de l'instruction. Quant au temps, parfois assez long, que réclame dans ces maladies le diagnostic, il doit être imputé à la nature du corps humain et non à l'art. Il faut louer le médecin de pouvoir agir même quand l'objet de son intervention reste caché ; c'est en cela que la médecine se montre supérieure aux arts mécaniques (*Ib.*, 18-20) [1].

Enfin il convient de citer un étrange passage du traité *Du Régime*.

Les hommes ne savent pas voir les choses invisibles sous les choses visibles. Ils ne savent pas que dans la nature humaine se trouve le modèle des arts qu'ils exercent ; car l'intelligence divine leur enseigne à imiter leur propre nature, en sachant, certes, ce

1. L'auteur du traité *Des vents* (L., VI, 90) fait une distinction semblable, mais en se servant de termes différents. Pour lui, les maladies externes exigent du médecin de l'habitude, de l'expérience et de l'art (τέχνη) ; les maladies internes, un flair particulier qu'il appelle δόξα ; cette δόξα est donc une sorte d'intuition, s'opposant aux simples règles de l'art. Ceci montre une fois de plus quelle était alors la souplesse du vocabulaire philosophique, souplesse due en partie, d'ailleurs, à une regrettable imprécision. (Pour une autre citation de ce même traité, v. plus bas, p. 64, note 1.)

qu'ils font, mais en ignorant ce qu'ils imitent. Autrement dit, le corps est une création divine. Or les mouvements, les échanges qui se produisent dans notre corps ou par son action sont le modèle de tous les arts humains. Mais l'homme ne se doute pas que l'activité qu'il déploie dans l'exercice des arts est l'effet d'un enseignement divin. Il y a ainsi deux sortes d'arts : les arts divins, mastication, digestion des aliments, conception d'un enfant, et les arts humains, divination, fabrication de différents objets ; les seconds sont l'exacte copie des premiers : la divination, par exemple, est la copie de la conception, le mouvement du charpentier qui scie imite celui des aliments dans le corps ; la rotation du monde est le modèle de celle que le potier imprime à la glaise qu'il travaille (L., VI, 486-96).

CHAPITRE DEUXIÈME

Isocrate [1].

D'une dizaine d'années plus âgé que Platon, auquel il survécut à peu près d'autant, Isocrate embrasse par l'étendue de sa vie et de son œuvre une très longue période. Il fut élève des sophistes Prodicos et Gorgias; à son heure, il fut peut-être disciple de Socrate. Les influences les plus diverses ont agi sur cet orateur, assez peu doué pour la spéculation; en revanche, de réelles qualités psychologiques, une perspicacité faite de bon sens et de sympathie, rendent un intérêt à ces discours où se trouve résumée l'expérience d'une longue et fructueuse carrière pédagogique.

Le plus ancien des discours où soit développée une théorie relative aux deux notions qui nous occupent, est celui que l'orateur a dirigé CONTRE LES SOPHISTES. Dans cette œuvre, Isocrate reproche à ses adversaires l'excès même de leurs promesses : ils se croient, dit-il, en possession d'un *art* (τέχνη) capable de communiquer à leurs élèves toutes les connaissances; ou, en d'autres termes, ils prétendent tout réduire en *sciences* (ἐπιστήμαι). Or c'est là une chose impossible, car il y a des réalités qui demeureront toujours incommunicables; ce sont celles qui sont soumises à la nature (φύσις), soit que cette nature ne nous en ait pas rendu l'accès possible — telle est la connaissance de l'avenir, soit qu'elle en ait réservé l'accès à quelques privilégiés — telles sont la sagesse, la justice, la vertu, qui ne constituent pas des sciences, mais de vrais *talents naturels* [2] :

1. Nous avons indiqué plus haut (Préface, p. VI) les raisons qui nous ont poussé à placer Isocrate avant Xénophon et Platon.
2. Il en est de même du *bonheur* (v. *ib.*, 3).

Ne croyez pas que j'affirme ici que la justice peut être enseignée. J'estime au contraire qu'il n'y a pas d'art capable de faire éclore la sagesse et la justice chez ceux que la nature a mal prédisposés à la vertu (21).

Ces prétentions excessives contribuent à disqualifier, dans l'opinion publique, les arts véritables, car elles en faussent la méthode :

Ceux qui honorent les arts ne sont pas les fanfarons qui se permettent à leur sujet mille vantardises, mais ceux qui sont capables de découvrir les possibilités que chacun de ces arts renferme (10).

En outre elles jettent le même discrédit sur les sciences, car on s'aperçoit vite que ceux qui croient posséder ces sciences sont inférieurs à ceux qui ne se réclament que de la simple opinion (δόξα) :

Quand certains profanes... constatent que... ceux qui n'ont que des opinions s'accordent mieux les uns avec les autres et réussissent dans plus d'affaires que ceux qui se proclament détenteurs de la science, il est naturel, me semble-t-il, qu'ils les méprisent et considèrent une telle occupation non comme une culture de l'âme mais comme un futile bavardage (7, 8).

C'est donc faire montre de charlatanisme que de prétendre communiquer à des élèves toutes les connaissances, puisque dans l'acquisition des plus nobles d'entre elles l'expérience et les dons naturels jouent un rôle important; en ce qui concerne plus particulièrement l'art de l'éloquence, le plus noble de tous, c'est folie de vouloir l'enseigner indistinctement à chaque élève, comme on le fait des lettres de l'alphabet :

Ne prenant en considération... ni le naturel ni les expériences de l'élève, ils affirment qu'ils communiqueront à celui-ci la science des discours (τὴν τῶν λόγων ἐπιστήμην) *comme s'il s'agissait de celle des lettres de l'alphabet* (10).

Il faut distinguer en effet, en éloquence, entre les *figures de style*, que tout le monde peut apprendre :

Je prétends, pour ma part, qu'il n'est pas très difficile d'acquérir la connaissance (ἐπιστήμην) *des figures* (τῶν ἰδεῶν) *qui nous*

servent à composer et à énoncer tous nos discours (16), et le *bon emploi* qu'il faut faire de ces figures, ce dernier étant l'effet d'un don naturel et intransmissible ; c'est à lui que l'orateur devra de savoir se plier aux circonstances et de faire des discours originaux ; l'emploi des figures est un talent personnel, et ne peut donc s'apprendre.

Ainsi, ce qu'Isocrate reproche aux sophistes, c'est la confiance démesurée qu'ils ont dans les règles et les formules ; il s'efforce de leur montrer que l'art n'est pas aussi puissant qu'ils pensent, puisque son action est limitée par celle de la nature. A lire ce discours, les sophistes apparaissent comme les continuateurs de l'œuvre de Prométhée ; ce n'est pas pour rien, d'ailleurs, que le Porteur de Feu lui-même avait été appelé « sophiste » par Hermès [1]. Marchant sur ses traces, les sophistes veulent réduire à un art humain, non plus la guérison des maladies, le travail du fer ou l'explication des présages, mais, ce qui est autrement plus grave, la morale et le bonheur. Aussi ont-ils besoin, comme le Titan vaincu par Zeus, d'être remis vertement à leur place, en apprenant qu'il existe une puissance supérieure à cet art dont ils se glorifient. C'est cette leçon de piété et d'humilité que tenait à leur donner Isocrate, reprenant en cela la tradition des poètes moralistes qui, nous l'avons vu, rappelaient sans cesse aux hommes l'insuffisance de leurs arts.

Mais ce n'est pas au nom d'un principe religieux qu'Isocrate se fait l'adversaire déclaré de cette science prétendue universelle, c'est au nom de la *nature* : φύσις. Et encore la question se pose-t-elle pour lui — comme toutes les autres, d'ailleurs — sous un angle purement psychologique. Ce qu'il appelle la nature, c'est simplement le naturel, bon ou mauvais, de l'élève, qui facilite ou entrave la tâche du professeur ; il ne se demande pas d'où vient chez l'individu cette prédisposition ; il se contente de dire qu'elle rend vains les efforts des sophistes.

1. *Prométhée*, 944 : Toi le sophiste... l'offenseur des dieux, qui as livré leurs privilèges aux hommes.

Les professeurs, et les arts qu'ils enseignent, sont-ils alors inutiles ? Au contraire, ils sont nécessaires, mais uniquement à titre d'auxiliaires. Si l'éloquence, par exemple (ἡ τῶν λόγων τῶν πολιτικῶν ἐπιμέλεια), qu'Isocrate enseignait à une centaine d'élèves, ne communique pas la vertu (ἀρετή), elle n'en pas moins un exercice qui facilite beaucoup l'acquisition de la vertu. D'art capable d'enseigner purement et simplement la vertu, il n'en existe pas, car la vertu n'est pas une science ; mais de tous les arts l'éloquence est celui qui peut conduire le mieux, comme exercice accessoire, à la possession de la vertu.

Ainsi, pour devenir bon orateur, il faut en premier lieu naître doué ; c'est la condition essentielle. Mais, livré à lui-même, ce don naturel, qui n'est pas autre chose que le bon emploi d'une réalité qu'on doit encore acquérir, resterait une force inemployée, un bon usage sans objet ; aussi faut-il lui donner une matière sur laquelle s'exercer, et cette matière c'est la connaissance des figures ; grâce à elle, l'instinct naturel de l'élève deviendra plus « technique » (τεχνικώτερος), prendra conscience de tous les moyens qui sont à sa disposition. Ce qui constitue l'art du professeur, c'est précisément l'enseignement des différentes figures. Tout bon orateur sera donc pourvu de deux connaissances : celle du bon emploi, qu'il doit à la nature et ne peut transmettre à personne, celle des figures, qu'il doit à son maître et que tout le monde peut apprendre. Il ne faut pas oublier, en outre, que l'art oratoire n'a pas son but en lui-même : il n'est qu'un moyen d'arriver à la possession de la vertu, à bien vivre, et non à bien parler [1].

En résumé, Isocrate s'oppose aux sophistes, aussi bien en ce qui concerne l'acquisition de la vertu qu'en ce qui touche à l'acquisition de l'éloquence. Ces gens affirment qu'ils enseignent l'une et l'autre... Promesse irréalisable, car la vertu et l'éloquence d'un élève découlent pour une bonne part de ses capacités naturelles. Certes, il est nécessaire d'étudier et de travailler beaucoup pour devenir bon orateur ou citoyen vertueux ; mais le résultat

1. Sur la valeur morale de la rhétorique, voir le début du *Démonicos*.

dépend moins des connaissances (ἐπιστῆμαι) apprises que du naturel (φύσις) de l'élève.

Nous retrouvons dans le PANÉGYRIQUE D'HÉLÈNE les mêmes théories, mais enrichies de quelques précisions. Attaquant de nouveau les sophistes, — et cette fois il les nomme : Protagoras, Mélissos, Zénon —, Isocrate leur reproche de vouloir réduire à une seule règle aussi bien la morale que la rhétorique :

...ils affirment que la vaillance, la sagesse et la justice ne sont qu'une seule et même chose et que ce n'est pas à la nature que nous devons de les posséder mais à une science (ἐπιστήμη) *unique qui les comprend toutes* (1, cf. *ib.*, II).

Or la morale et la rhétorique ont de multiples aspects qu'il faut savoir utiliser selon le hasard, multiple aussi, des circonstances ; c'est là qu'intervient le naturel (φύσις), force indéterminée et, comme telle, toujours prête à se plier aux circonstances. Les sophistes nient l'existence de cette force et ramènent tout à un savoir déterminé. Rien d'étonnant dès lors si leurs discours se ressemblent tous et paraissent copiés sur le même modèle : ils se fondent sur la connaissance d'une seule règle apprise, et qui ne saurait changer.

Ainsi τέχνη et ἐπιστήμη expriment l'idée d'une connaissance extérieure, rigide, que tout le monde peut apprendre, dénuée en soi de valeur ; elle s'oppose à φύσις, force personnelle de l'artiste ; cette dernière utilise, selon le hasard des événements, les règles apprises ; grâce à elle les sujets même les plus anciens sont renouvelés, car ils sont envisagés sous un aspect nouveau. Cette puissance individuelle de discernement, vide en soi de toute connaissance, mais donnant aux connaissances leur seule valeur, cette sorte de poussée intérieure, susceptible de recevoir toutes les formes, est supérieure à la connaissance. C'est à elle en effet que nous devons notre personnalité.

Isocrate se représente donc l'éloquence et la morale comme des impulsions intérieures, des *dynamismes*. Les sophistes, au contraire, envisagent ces réalités à l'état *statique*, comme de pures connaissances ; aussi est-il naturel que la nouveauté du sujet, en littérature par exemple, c'est-à-dire l'élément connaissable de l'art, leur paraisse être l'essentiel [1]. Pour Isocrate, au contraire, peu importe le sujet ; ce qui compte c'est la manière dont il est traité, la force et la personnalité qu'on y incorpore. Aussi raille-t-il les sophistes de leurs discours aux titres baroques et déclare-t-il, dans le PANÉGYRIQUE, que le véritable artiste n'est pas celui qui élargit par une découverte le domaine de son art, mais celui qui, à l'intérieur de cet art et par l'impulsion de son propre génie, fait la meilleure besogne :

J'estime qu'on fait faire de grands progrès à la rhétorique et aux autres arts en admirant et honorant non ceux qui se lancent les premiers dans de nouvelles entreprises, mais ceux qui achèvent le mieux tout ce qu'ils entreprennent, non ceux qui cherchent à parler de choses dont avant eux personne n'a jamais parlé, mais ceux qui savent parler comme personne n'a su parler avant eux (10) [2].

Mais l'opinion d'Isocrate sur les rapports de la connaissance apprise et des dons naturels se modifie soudain. Dans le DISCOURS A NICOCLÈS il attribue aux arts et en général à l'éducation le pouvoir d'améliorer le naturel de l'individu, de le conduire vers la vertu (πρὸς ἀρετήν), à la manière des bêtes féroces qu'on apprivoise (*Ad Nicoclem*, 12). Certes, il avait toujours, en professeur qu'il était, affirmé l'utilité d'une saine éducation ; mais jamais encore il n'avait fait jouer à cette éducation un rôle si important ; il semble que l'artiste qui était en lui, conscient de son talent inné, empêchait le professeur de pousser trop loin ses prétentions et, s'opposant aux spohistes, déclarait : Ni la vertu ni l'éloquence ne sauraient s'enseigner ou s'apprendre. Mais maintenant le professeur reprend ses droits, et, sans aller toutefois jusqu'à nier ce qu'il avait affirmé auparavant, déclare que l'éducation peut transformer le naturel ; conséquent avec lui-même, il accorde dès lors

1. Les sophistes faisaient en effet des discours sur des sujets qui paraissaient baroques : *les Frelons*, *la Misère*.

2. Peu de temps après, dans l'*Evagoras*, il reprend la même idée et montre, plus clairement encore, que, pour lui, les artistes (τεχνῖται) sont doués, non d'un savoir, mais d'une force ; et il les définit ainsi : τοὺς ἐπανορθοῦντας καὶ τολμῶντας ἀεί τι κινεῖν τῶν μὴ καλῶς ἐχόντων (7).

une attention plus grande à la conservation des connaissances acquises et à l'acquisition de connaissances nouvelles.

Dans le Busiris, de la même époque (discours fortement influencé, selon H. Gomperz, par la *République* de Platon [1]), il déclare que la supériorité des Égyptiens dans tous les arts ne résulte pas de leur naturel favorisé ou d'un don divin, mais de l'heureuse répartition de ces arts et de la division du travail instituée par Busiris, c'est-à-dire d'une intervention humaine (15 et 16) [2].

Ainsi Isocrate visiblement évolue. Il affirme maintenant l'importance de τέχνη et d'ἐπιστήμη en regard de φύσις, et semble même juger inférieure cette dernière ; il soutient, comme Platon, que chaque artisan doit rester dans les limites de son art.

Mais ce n'est là qu'un changement momentané. Sur l'essentiel même de sa doctrine, l'orateur va bientôt revenir à d'anciennes idées. C'est à ce nouveau fléchissement de sa pensée que nous fait assister un de ses plus importants discours, écrit sans doute une dizaine d'années plus tard : l'Antidosis.

C'est un plaidoyer *pro domo*, de l'aveu même de l'auteur ; mais celui-ci s'empresse de déclarer, dès le début, qu'écrire des discours de cette sorte est contraire à ses habitudes ; il n'est pas, et n'a jamais été, un écrivain de plaidoyers ; ce sont les sophistes qui, pour rabaisser son talent, ont prétendu qu'il écrivait des plaidoyers ; mais c'est une insulte ; il y a la même différence entre un maître de rhétorique et un faiseur de plaidoyers qu'entre Phidias et un mouleur de statuettes, qu'entre Zeuxis et un peintre d'enseignes (2). En effet, ce qui sépare l'artiste de l'artisan d'industrie, le peintre du faiseur d'enseignes, c'est que l'un crée des œuvres personnelles, imprévues, toujours nouvelles ; l'autre travaille à la douzaine, sur un seul modèle, qui n'est pas même sa création ; toutes ses œuvres se ressemblent : tels sont les sophistes qui, nous l'avons vu, disposent d'une seule règle, extérieure à eux et inchangeable, d'une pure τέχνη, ce qui fait que tous leurs discours sont identiques et qu'ils se voient forcés, pour renouveler leur inspiration, de chercher les sujets les plus baroques, alors que l'artiste véritable, doué d'une « nature » personnelle et créatrice, traite en les renouvelant d'anciens sujets.

1. M. Mathieu estime au contraire que le *Busiris* est plus ancien et doit être placé avant le *Panégyrique* (Isocrate, éd. « Belles-Lettres », p. 184).

2. Dans le *Panégyrique*, au contraire, Isocrate déclarait que c'était à leur naturel favorisé et à leur piété que les Athéniens devaient d'avoir découvert les arts. Dans le *Panathénaïque* (208) il reviendra à cette ancienne opinion. Ces trois passages marquent donc assez nettement les étapes de son évolution.

Isocrate semble donc être déjà retourné à son ancienne théorie de la prééminence des dons naturels ; c'est ce que la suite du discours vient confirmer : l'auteur prend à tâche de définir le rôle joué par l'éducation philosophique ; il commence par déclarer qu'il y eut une période dans l'histoire où beaucoup d'arts existaient déjà, mais où il n'y en avait aucun qui fût destiné au soin du corps et de l'âme (181) ; les hommes s'aperçurent de cette lacune ; ils inventèrent et laissèrent à leurs descendants deux « exercices » (ἐπιμέλειαι) : la gymnastique et la philosophie, et des maîtres reçurent charge d'instruire la jeunesse en ces nouvelles matières. Cet enseignement consiste à faire apprendre à l'élève les différentes positions (σχήματα) de la lutte, en gymnastique, les différentes figures (ἰδέαι) du discours, en philosophie ; puis à exercer les jeunes gens sans relâche, à les rompre au métier, jusqu'à ce qu'ils puissent en remontrer à leurs professeurs.

Mais cet assouplissement de l'âme et du corps est étroitement limité dans ses effets par les dispositions, bonnes ou mauvaises, que l'élève a reçues de la nature :

Ni les maîtres de gymnastique ni les maîtres de rhétorique ne possèdent la science qui leur permettrait de rendre athlètes ou bons orateurs qui ils veulent ; ils peuvent bien contribuer pour une part à cette formation, mais, d'une manière générale, ceux-là seuls arrivent à la maîtrise de leur art, qui se distinguent par leur naturel et par leur zèle (185).

En effet, trois conditions doivent être remplies pour que l'éducation produise de bons résultats :

Je dis que ceux qui comptent se faire remarquer par leur élo-

quence, par leurs actions ou par toute autre activité doivent tout d'abord être heureusement doués dans la branche qu'ils ont choisie; ils doivent ensuite recevoir l'instruction et la science (ἐπιστήμη) *qui se rapportent à cette branche particulière et, troisièmement, se rompant au métier, acquérir par des exercices, le bon usage et l'expérience de ce qu'ils ont appris* (187);
et, de ces trois conditions, la plus importante c'est la première, à savoir la présence de dispositions heureuses chez l'élève (189).

Ceci dit, Isocrate cherche à réfuter deux critiques que certains ont dirigées contre les philosophes ou, ce qui revient au même, contre les vrais sophistes : on a prétendu que c'était perdre son temps que d'étudier auprès des sophistes; on a prétendu aussi que les sophistes rendaient leurs élèves plus habiles, certes, mais moralement plus mauvais.

Ces griefs ne sont pas fondés, et les faits prouvent que les élèves des sophistes ont profité de leurs leçons, qui les ont rendus à la fois meilleurs et plus habiles qu'ils n'étaient auparavant.

Il ne faut évidemment pas demander l'impossible et, ne tenant pas compte des dispositions naturelles des élèves, exiger que ceux-ci deviennent, dès le début de leurs études, des orateurs accomplis; aucun art (τέχνη) ne possède ce pouvoir (δύναμις) miraculeux. Ce qu'on peut attendre de la rhétorique c'est, ce qui est aussi le propre des autres arts, de la gymnastique, par exemple, une amélioration progressive du naturel (209-210)

D'ailleurs cette possibilité d'agir sur le naturel de l'élève n'a rien de surprenant : l'homme arrive bien à apprivoiser les bêtes sauvages, les lions et les ours, jusqu'à leur faire « imiter les connaissances humaines » (μιμουμένας τὰς ἡμετέρας ἐπιστήμας, 213). Comment l'éducation ne serait-elle pas, à plus forte raison, capable d'améliorer le naturel des hommes? Ainsi l'éducation philosophique, tout incapable qu'elle est de transformer le naturel, a néanmoins pour tâche de le perfectionner : aussi ne doit-elle pas chercher à communiquer à l'élève une pure connaissance (ἐπιστήμη), car, dans ce domaine, cette connaissance n'existe pas, mais le bon usage des opinions (δόξαι) ces dernières étant ici le seul savoir accessible :

Puisqu'il n'est pas dans la nature des hommes de posséder une science (ἐπιστήμη) *qui, par sa seule acquisition leur apprenne à se bien conduire et à bien parler, force m'est de considérer comme sages ceux qui, se fondant sur des opinions, réussissent généralement le mieux, et, comme philosophes, ceux qui s'efforcent d'acquérir le plus rapidement possible une telle sagesse* (271).

La conduite morale, étant affaire de δόξα et non d'ἐπιστήμη, ne peut à proprement parler être enseignée, puisqu'il reste toujours une part subjective dans les vérités qu'elle comporte; il n'existe pas de connaissance qu'il suffise d'apprendre pour savoir aussitôt comment se conduire; le naturel même de l'élève s'y oppose; aussi bien n'existe-t-il pas de τέχνη capable de communiquer cette connaissance; ce qui revient à dire qu'il n'y a pas d'art qui puisse vaincre un mauvais naturel (274, cf. plus haut : *C. Soph.*, 21).

Il suit de là que les sciences, celles qui existent réellement comme telles, dialectique, géométrie, astronomie, ne sauraient jouer de rôle dans l'éducation de l'âme autrement que par l'effort qu'elles imposent à qui veut les acquérir; elles trouvent leur utilité dans la gymnastique préliminaire qu'elles imposent à l'esprit, gymnastique qui assouplit le naturel et le rend capable de produire les opinions nécessaires à la conduite de la vie; c'est même là leur seul avantage puisqu'en elles-mêmes elles sont inutiles [1].

Il faut donc prendre garde de trop s'attarder auprès de ces ἐπιστῆμαι, — ce qui aurait pour effet de dessécher le naturel (κατασκελετεύειν τὴν φύσιν, 268) — et savoir les abandonner pour des réalités plus importantes. Il faut craindre surtout de s'absorber dans l'étude des anciens systèmes d'Empédocle, Ion, Parménide, Alcméon, Mélissos et Gorgias; ce sont là des connaissances dénuées de valeur, puisque, d'une part, elles sont sans utilité pratique et que, d'autre part, au moment où on les possède, leur utilité philosophique, entièrement contenue dans l'effort d'acquisition, est déjà épuisée. Mieux vaut passer à de nouveaux exer-

1. Elles ne sont directement utiles que pour ceux qui gagnent leur vie en les enseignant (264).

cices et poursuivre l'amélioration de son naturel; on ne courra pas le risque alors, —à moins qu'on ne soit doué d'un naturel incurable, — de faire mauvais usage des connaissances acquises, à l'exemple de certains élèves alléchés par la subtilité des anciens philosophes ; ces quelques égarés ne diminuent d'ailleurs en rien le mérite du professeur ; est-ce sa faute s'ils font mauvais usage de ce qu'il leur enseigne?

En effet si quelques individus, ayant pris des leçons d'escrime, n'utilisaient pas cette science (*au plur.* ἐπιστῆμαι) *contre les ennemis, mais, fomentant une révolution, massacraient un grand nombre de leurs concitoyens, qui ne louerait les maîtres de ces gens-là et ne ferait périr ces derniers qui font un si mauvais usage de ce qu'ils ont appris* (252).

Ainsi comprise, la rhétorique apparaît comme une vraie éducation du naturel, qu'elle cherche à guider, sans le contraindre, sur la voie d'une bonne conduite civique et morale. Aussi ne saurait-elle être assez estimée. Le naturel, bien qu'ayant une importance capitale, est réparti, bon ou mauvais, entre les hommes, par le hasard ; l'éducation, elle, n'est pas le produit du hasard. C'est pourquoi il faut se glorifier, non du bon naturel qu'on peut avoir reçu ou des succès qu'on lui doit, mais de l'exercice (ἐπιμέλεια) auquel on l'a soumis pour lui procurer son meilleur rendement; c'est lui qui donne à l'individu la ligne de conduite dont il a besoin, et il faut souhaiter que soient nombreux les « orateurs par éducation » (ἐκ παιδείας) c'est-à-dire ceux qui ont soumis à l'influence philosophique leur talent personnel, car aux dons innés s'ajouteront chez eux le bon emploi qu'on en doit faire.

Ainsi les ἐπιστῆμαι exerceront une influence à la fois très limitée et très étendue ; très limitée, puisqu'elles ne sont qu'un instrument au service de la nature; très étendue, puisque cet instrument permet d'éduquer et d'améliorer la nature ; cette seconde raison fait qu'on devrait honorer davantage ceux qui découvrent une science nouvelle, car ils font à l'humanité un présent qui lui sera éternellement utile, pour autant qu'elle sache en profiter. Et notre orateur de se plaindre, dans la VIII[e] LETTRE (*Aux archontes de Mytilène*), des honneurs disproportionnés qu'on accorde aux athlètes, dont l'œuvre est éphémère, en regard de l'indifférence où l'on tient ceux dont l'intelligence a fait une découverte utile et éternelle, car : ... *les talents corporels, ceux de la force et de la course, périssent naturellement avec le corps, tandis que les sciences sont faites pour rester toujours utiles à ceux qui s'en servent* (5).

La connaissance (ἐπιστήμη) est donc un instrument ; mais encore faut-il savoir s'en servir. Dans son dernier grand discours, le PANATHÉNAÏQUE, Isocrate déclare que l'étude des ἐπιστῆμαι doit être réservée aux jeunes gens ; c'est alors seulement qu'elle sera utile, ne serait-ce que pour occuper la jeunesse et l'éloigner ainsi de bien des désordres; sous aucun prétexte elle ne peut convenir aux vieillards ; l'expérience enseigne en effet que ceux d'entre eux qui s'adonnent à cette étude sont loin de faire preuve dans la vie de plus d'intelligence que les autres :

Parmi ceux qui sont assez versés dans ces sciences (μαθήματα) *pour pouvoir y instruire les autres, j'en vois quelques-uns qui se servent bien mal à propos des connaissances* (ἐπιστῆμαι) *qu'ils possèdent et qui, dans les circonstances de la vie, se montrent plus déraisonnables encore que leurs élèves, je n'ose dire... que leurs domestiques. Je pense de même de tous ceux qui... se distinguent dans les domaines des arts, des sciences et des talents* (δυνάμεις) (28-29).

Et c'est une erreur de croire que cette étude peut donner à un homme sa culture et son éducation, et qu'il y ait avantage, par conséquent, à s'absorber en elle ; l'éducation n'est pas du ressort de l'art ou de la connaissance ; elle consiste à savoir tirer parti des événements qui surviennent, à posséder une opinion (δόξα), capable de saisir l'occasion quand elle passe (30).

Elle consiste en outre à être honnête, franc, affable, à savoir résister aux malheurs comme aux plaisirs, enfin, à ne jamais s'écarter des préceptes de la sagesse et à posséder toutes les vertus (31, 32)[1].

1. La vertu (ἀρετή) et la science (ἐπιστήμη) s'opposent donc l'une à l'autre. Il en est de même d'ἀρετή et de τέχνη, qu'Isocrate distingue soigneusement

*
* *

H. Gomperz[1] résume de la manière suivante l'évolution philosophique d'Isocrate par rapport au socratisme :

D'abord une période d'indépendance et d'opposition très sensibles, représentée par les premiers discours, et allant jusque vers 390. En 388 (*Contre les Sophistes*) l'orateur mentionne pour la première fois les Socratiques, mais c'est pour se montrer leur ennemi ; cette inimitié ne fait que grandir dans le discours suivant (*Panégyrique d'Hélène*). A partir du *Panégyrique* (380) une influence à la fois socratique et cynique se fait sentir ; elle se précise dans les *Discours cypriques* (380-360) et dans le *Busiris* ; enfin l'*Archidamas*, le *Discours sur la Paix* (355), l'*Aréopagitique* sont complètement dominés par cette influence. Mais voici qu'avec l'*Antidosis* Isocrate renouvelle, après trente ans d'intervalle, ses anciennes attaques contre la doctrine socratique, en même temps qu'il s'en prend plus particulièrement à Aristote. Il garde jusqu'à la fin cette attitude d'opposition, mais en l'accentuant.

Il est certain qu'Isocrate a été influencé par Socrate et ses disciples ; toutefois cette empreinte a-t-elle été aussi forte, à un certain moment, que l'affirme Gomperz ? C'est ce que nous avons peine à croire ; et nous pensons que W. Nestle[2] a raison de mettre surtout en lumière l'influence des sophistes, de Gorgias et Protagoras principalement. Mais, en faisant la part de quelques exagérations, nous devons pourtant reconnaître que la pensée d'Isocrate, telle que nous la révèle l'étude de nos deux

l'une de l'autre dans un passage où il montre que les Lacédémoniens combattirent d'une manière blâmable, au point de vue de la vertu, mais louable au point de vue de l'art lui-même (183).

Ailleurs (116) il oppose la puissance terrestre à la puissance navale, la première se fondant sur la sagesse (σωφροσύνη) et la discipline des soldats, la seconde sur les « arts ».

1. *Isokrates und die Sokratik*, p. 25 sqq. Voir également l'Introduction à l'édition des Discours d'Isocrate, par Georges Mathieu (Paris, « les Belles-Lettres », 1928).

2. W. Nestle, *Spuren der Sophistik bei Isokrates :* passim.

notions, suit assez fidèlement dans son évolution la ligne sinueuse que trace Gomperz : l'influence socratique, nulle au début, apparaît vers 380, date du *Panégyrique*, va s'accentuant jusque vers 353 et, à partir de ce moment, s'atténue ; ainsi nous avons vu comment, dans ses premiers discours, Isocrate affirme la supériorité du naturel sur la connaissance ; puis comment, à partir du discours *Ad Nicoclem*, il se met à faire des concessions en faveur de la connaissance à laquelle il fait jouer dans l'éducation un rôle de plus en plus grand ; comment enfin dans l'*Antidosis*, l'ancien point de vue réapparaît, l'orateur proclamant de nouveau la supériorité du naturel sur la connaissance.

Toutefois n'oublions pas qu'Isocrate est un orateur et un élève des sophistes, et qu'il peut fort bien, pour des raisons diverses, se contredire sans changer vraiment d'idée. Voyons donc s'il est possible de dégager de cette pensée ondoyante un noyau de doctrines stables.

Cette tâche n'est pas irréalisable, car, s'il est vrai qu'Isocrate insiste tantôt sur la connaissance (ἐπιστήμη) et tantôt sur les dons naturels (φύσις), toutefois, sur le sens profond qu'il attache à ces deux notions, il varie moins qu'il ne semble et garde une opinion que les influences momentanées n'arrivent pas à déformer complètement, parce qu'elle est fondée à la fois sur son expérience de professeur et sur sa psychologie d'orateur, c'est-à-dire sur des faits observés et vécus.

Pour lui ἐπιστήμη représente une connaissance universelle, et accessible à tous ; il suffit, pour la posséder, de l'apprendre ; c'est même son caractère fondamental de pouvoir être entièrement communiquée à autrui ; éternelle et extérieure à l'homme, elle s'impose à lui du dehors ; « ce que nous apprenons » ὅ τι ἂν μαθῶμεν, voilà en quoi elle consiste, c'est-à-dire en une pure connaissance ; elle est toute théorique et statique, et, comme telle, n'est ni bonne ni mauvaise puisqu'elle ne joue aucun rôle dans les actes de notre vie.

Ainsi conçue, cette connaissance ne saurait avoir en elle-même d'utilité pour l'homme ; elle ne nous offre aucun secours en ce qui concerne la conduite de notre vie : ὅ τι πρακτέον καὶ

λεκτέον ἐστίν ; sans contact direct avec les choses, comme avec nous-mêmes, elle est incapable de faire face aux événements multiples qui nous assaillent et de traduire les impulsions diverses et originales de notre être. Aussi faut-il la considérer comme une réalité subalterne, comme un instrument au service d'une force supérieure. Le professeur ne se bornera pas, dès lors, à communiquer cette connaissance à l'élève ; ce serait insuffisant ; l'acquisition de celle-ci ne constitue qu'un moment, et l'un des moindres, de la bonne éducation ; il ira plus loin et enseignera comment on doit se servir de cette connaissance, c'est-à-dire comment doit agir cette force supérieure à laquelle la connaissance est soumise : après avoir donné à l'élève son instrument, il lui apprendra — et c'est de beaucoup ce qui importe le plus — à en faire bon usage.

Donc, s'il est vrai que l'éducation doit communiquer des connaissances (ἐπιστήμαι), là ne se résume pourtant pas toute sa tâche ; elle doit encore s'occuper de cette autre réalité, dont les connaissances ne sont que l'instrument, du « naturel » (φύσις) ; et celui-ci est l'exact opposé de la connaissance : dynamique, individuel, pratique, il ne constitue pas un savoir, mais une force qui se développe à l'intérieur de chaque homme ; il représente donc ce que nous avons en nous de meilleur, de plus original, et, comme tel, dépasse de beaucoup en importance la connaissance ; tout d'abord parce que celle-ci lui est soumise : c'est le naturel qui trouve, qui crée en quelque sorte la connaissance, laquelle n'existe que parce que des hommes remarquablement doués l'ont découverte ; ensuite parce que c'est le naturel qui donne à la connaissance sa valeur et son usage ; livrée à elle-même, celle-ci demeurerait inerte et inutilisable ; mais, que le naturel s'empare d'elle, la travaille, la plie aux exigences diverses de la réalité concrète, il la transformera alors en une autre connaissance, l'opinion, (δόξα), infiniment plus précieuse. Le voilà le vrai savoir utile, celui qui nous enseigne « ce que nous devons faire et devons dire » ; certes il lui manque d'être universel et de pouvoir s'apprendre comme la pure connaissance ; et toutes les fois qu'on le peut — c'est le cas dans le domaine des réalités

inférieures — il faut préférer la connaissance à l'opinion, cette dernière étant d'une acquisition plus difficile ; mais en rhétorique, en philosophie, en morale, en peinture, en sculpture, où la vérité n'a de valeur qu'autant qu'elle porte la marque d'une personnalité originale, capable de renouveler en les traitant d'anciens sujets, dans ce domaine la pure connaissance est impuissante, et c'est à l'opinion personnelle qu'il faut recourir, comme au seul savoir vraiment utile, le seul qui puisse faire de nous des philosophes, des orateurs, des artistes ou de bons citoyens ; née de l'union de φύσις et d'ἐπιστήμη l'opinion consiste en une perspicacité intérieure, aussi souple, aussi diverse que la réalité elle-même, toujours prête à tirer des circonstances le meilleur parti possible.

Ainsi, entre ἐπιστήμη, d'une part, pure connaissance, entièrement définie dès le moment où elle se manifeste, immuable et extérieure, et φύσις, d'autre part, pure impulsion indéterminée et prête à prendre toutes les formes au hasard des événements qui l'éveillent, vient se placer l'opinion δόξα, qui participe de l'une et de l'autre : moins générale que la connaissance, elle est aussi plus souple ; moins personnelle que la nature, elle est aussi plus déterminée. C'est à elle d'intervenir toutes les fois qu'une vérité générale et parfaitement démontrable ne peut s'imposer, ce qui est le cas dans les domaines les plus élevés de l'activité humaine, en art, en morale et en philosophie.

C'est donc à répandre des opinions que doit tendre la vraie éducation philosophique ; mais ces opinions, nous l'avons dit, ne sauraient être apprises par l'élève, comme il en est de la connaissance pure ; on ne peut les communiquer directement à autrui ; aussi faut-il passer par une voie détournée : il faut commencer par communiquer à l'élève la connaissance ; puis ensuite exercer son naturel, l'assouplir, afin de le rendre capable de donner le jour à des opinions. C'est ainsi qu'en rhétorique le maître enseignera d'abord les différentes figures du discours, figures que tout le monde peut apprendre et qui sont les mêmes pour tous ; puis il exercera ses élèves, les rompra au métier, jusqu'à ce que ceux d'entre eux qui sont doués d'un bon naturel

deviennent capables de composer eux-mêmes un discours en se servant des connaissances, ou figures, qu'ils ont apprises ; ce discours révélera les opinions de l'élève, vérités dont il est vraiment le créateur et qu'il imposera à son entourage.

Ainsi l'on peut affirmer qu'il y a dans la formation d'un orateur ou, plus généralement, de tout homme supérieur, deux moments distincts : l'acquisition de connaissances indispensables, mais impersonnelles (ἐπιστῆμαι), constituant l'art (τέχνη) au sens propre de ce terme ; puis, l'assouplissement du naturel par un exercice (ἐπιμέλεια), ayant pour effet de développer la personnalité. Isocrate s'en prend aux sophistes, qui donnent trop d'importance à la connaissance et à l'art ; lui-même juge beaucoup plus important l'exercice : il estime un homme, non aux connaissances qu'il a acquises, car tout autre en aurait pu faire autant, pas davantage au naturel qu'il a reçu, car ce naturel lui vient du hasard, mais aux efforts qu'il fait en vue de l'amélioration de son naturel ; c'est en cela que se manifeste, selon lui, le véritable mérite. Ainsi, loin d'être un adversaire de l'éducation, ce qui s'accorderait mal avec son titre de professeur, Isocrate fait jouer à celle-ci un rôle capital ; mais il la considère comme un simple exercice, communiquant à l'élève des opinions, et limité dans son action par les dispositions naturelles. N'oublions pas à ce propos qu'Isocrate fut entravé dans sa carrière politique par un défaut de la voix contre lequel il lutta sans doute longtemps, mais en vain. C'est donc par expérience qu'il parle toutes les fois qu'il affirme la puissance du tempérament.

CHAPITRE TROISIÈME

Xénophon.

Après avoir été considéré longtemps comme un des interprètes les plus fidèles de la pensée orale de Socrate, Xénophon est tombé à cet égard dans un discrédit que certains jugent excessif. Il ne nous appartient pas ici de prendre position dans ce débat, si ce n'est pour déclarer que nous n'avons constaté, au cours de cette étude, aucun désaccord important entre le Socrate de Xénophon et celui de Platon [1].

Il faut dire que la situation de Socrate apparaissait déjà à ses contemporains comme très complexe. Jamais homme n'eut plus que lui le don de réunir autour de soi, dans une hostilité commune, d'anciens adversaires. Et que lui reprochait-on ? D'exercer un art nouveau et dangereux. Mais lequel ? On ne savait au juste. A cet égard l'exemple de Critias est des plus significatifs : irrité contre Socrate, il lui interdit d'enseigner l'éloquence. Et Xénophon, qui nous raconte cette histoire au début des Mémorables (I, 2, 31), ajoute avec indignation : le tyran cherchait à le rendre solidaire du reproche qu'on adressait communément aux sophistes, car « il ne savait où l'atteindre ».

En fait, le problème de l'art et des techniques semblait bien occuper le centre même des préoccupations de Socrate ; les dis-

1. On trouvera dans un article de L. Robin, *Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, Année philosophique, t. XXI, 1910, p. 1-47, un excellent résumé de toute la question en même temps qu'une critique très judicieuse et documentée concluant à l'inexactitude du témoignage de Xénophon. Voir également : A. Diès, *Autour de Platon*, t. I, p. 128 sqq.

cussions que rapporte Xénophon ne nous laissent aucun doute à ce sujet.

Socrate commence, dans les *Mémorables*, par insister sur la distinction qu'il faut faut faire entre l'artisan véritable et le charlatan :

Demandons-nous, disait-il, ce que devrait faire un homme qui, n'étant pas bon joueur de flûte, désirerait le paraître. Ne lui faudrait-il pas imiter les bons flûtistes dans ce qui constitue l'extérieur de leur art ? (τὰ ἔξω τῆς τέχνης, I, 7, 2).

Mais alors, de deux choses l'une, ajoute Socrate : ou bien ce charlatan ne parvient pas à persuader ses concitoyens qu'il possède l'art vrai ; ou bien il y parvient, mais, à l'épreuve, se révèle incapable de tenir ses promesses. Dans les deux cas, le résultat est pitoyable (λυπηρόν, ἀθλιώτερον).

La conclusion qui se dégage de cela, c'est que le sage possède une véritable τέχνη, qu'il la possède dans sa profondeur (ce que l'on pourrait appeler : τὰ εἴσω τῆς τέχνης) ; ou, s'il ne la possède pas, qu'il ne se donne pas l'air de la posséder. Le sage est ce qu'il est ; le charlatan imite ; cette imitation ne peut mener qu'à des déconvenues.

Mais en quoi consiste l'art même ? C'est ce que Socrate cherche à apprendre au peintre Parrhasius. La peinture, lui dit-il, est « une représentation des objets visibles » (III, 10, 1). Ceux qui veulent représenter de belles formes, doivent rassembler plusieurs objets et, prenant de chacun ce qu'il a de plus beau, composer un ensemble d'une beauté parfaite. Mais, de tous les objets, le plus beau incontestablement c'est l'âme ; le peintre s'efforcera d'imiter les expressions de l'âme, que traduisent les traits du visage.

Si l'art du peintre consiste à rassembler en une beauté unique des beautés éparses et fragmentaires, l'art du cuisinier s'attache, lui, à faire un tout d'aliments divers qu'il mélange de la manière appropriée ; ce mélange ne doit pas être fait au hasard ; rien, en effet, ne serait plus contraire à l'art, et le consommateur vulgaire qui fait un mélange nouveau d'aliments qu'on lui offre séparés « ruine » l'art du cuisinier :

Celui qui mélange des aliments que les cuisiniers, travaillant selon les règles (ὀρθῶς), *ne mélangent pas, dans l'idée qu'ils ne s'accordent pas entre eux, commet une faute et ruine leur art*[1] (καταλύει τὴν τέχνην), III, 14, 5.

Enfin, il en est de la dialectique comme de l'art du cuisinier :

Il disait que le nom de dialectique venait de l'habitude de se réunir pour discuter en distribuant les objets par genres (κατὰ γένη), IV, 5, 12.

Mais plus important encore est l'entretien de Socrate avec le jeune Euthydème. Celui-ci, qui a réuni un certain nombre d'ouvrages des sophistes et des poètes, se fait une très haute opinion de sa propre sagesse et compte bien jouer en politique un important personnage ; avec cela il se défend de rien apprendre de personne. Socrate alors s'approche de lui :

...désirant piquer Euthydème, Socrate dit que c'était une naïveté de croire qu'il fût possible de devenir habile dans les arts inférieurs sans le secours de maîtres capables, et que l'activité la plus importante de toutes, le gouvernement de l'État, se produisît spontanément chez les hommes, IV, 2, 2.

Ceux qui croient qu'on peut, sans études préalables, posséder l'art du politique, sont semblables à un homme qui, désirant obtenir la charge de médecin public, affirmerait hautement qu'il n'a jamais rien appris de personne (IV, 2, 5).

Puis Socrate demande sans autre à Euthydème pourquoi il a réuni tous ces livres. Est-ce pour devenir architecte ? — Non ! — Médecin ? — Non ! — Serait-ce alors en vue d'exercer une action politique ? — Oui !

Par Zeus, dit Socrate, tu ambitionnes la plus belle des vertus (ἀρετή) *et le plus grand des arts* (τέχνη), IV, 2, 11.

Mais l'exercice de l'art politique implique la connaissance de la justice (δικαιοσύνη). Qu'est-ce qu'une action juste ? Quand peut-on dire qu'elle est absolument juste ? Un rapide essai de classification de nos actions en justes et injustes aboutit à un échec,

1. Remarquer qu'en remplaçant le cuisinier par le Démiurge, le consommateur maladroit par le sophiste, l'orateur ou le poète, et le consommateur judicieux par le philosophe, on résume l'essentiel de la philosophie platonicienne.

car la justice dépend des circonstances autant que de l'art lui-même ; elle dépend aussi, peut-être, du fait que celui qui agit est conscient ou inconscient de son acte ; mais alors nous voici conduits à une conclusion paradoxale ; en effet, si l'on admet que la justice est une ἐπιστήμη — et c'est bien l'opinion d'Euthydème (20) —, on doit en déduire que celui qui est injuste volontairement connaît mieux la justice que celui qui l'est involontairement, car il a conscience de la faute qu'il fait.

Comme ces difficultés découragent Euthydème, Socrate lui indique un moyen de les tourner. Connais-toi toi-même, lui dit-il, afin de parvenir à la connaissance (ἐπιστήμη) de la vraie justice, et, par là même, à l'exercice du véritable art politique (βασιλική τέχνη).

L'ἐπιστήμη, nous venons de le voir, est d'autant plus réelle et profonde chez un homme qu'elle est aussi plus consciente ; elle n'est même pas autre chose, semble-t-il, que la conscience qu'on a d'une chose : celui qui commet une injustice, et sait qu'il la commet, est en définitive moins injuste que celui qui est injuste, ou même juste, sans le savoir. Dans le même ordre d'idées, si l'âme veut acquérir l'ἐπιστήμη, elle ne pourra y parvenir que par un exercice volontaire et conscient qu'elle s'imposera (II, 1, 20).

Ainsi conçue, faite de clairvoyance et de volonté consciente, l'ἐπιστήμη s'opposera naturellement à toute puissance extérieure et irréfléchie ; c'est en faisant connaître qu'elle persuadera, et non par l'effet d'une action violente. Tel est le sens de la réponse que fait Socrate à Critobule, lequel se montrait désireux de posséder une science lui permettant d'acquérir de bons et beaux amis :

Critobule lui dit : Il y a longtemps, Socrate, que je désire posséder cette connaissance (μαθήματα), *surtout si la même science* (ἐπιστήμη) *me sert également pour ceux qui ont une belle âme et ceux qui ont un beau corps. — Mais, Critobule, répondit Socrate, ma science* (ἐπιστήμη) *ne donne pas le pouvoir d'arrêter les beaux jeunes gens en leur mettant la main dessus*, II, 6, 30/31 (cf. p. 55, note 2).

La connaissance de Socrate ne se réduit donc pas à un geste.

Pour avoir de bons amis, déclare-t-il, il faut commencer par être bon soi-même. La connaissance représente donc un état intérieur de l'âme individuelle, et non un dynamisme extérieur. Comme il le disait plus haut, elle est à l'âme ce que la bonne constitution (εὐεξία) est au corps. Mais sur la nature même de cette ἐπιστήμη, tout ce que nous pouvons dire pour le moment, c'est qu'elle est identique à la sagesse (σοφία) [1] :

Est-ce par la science que les sages sont sages ? — Par quoi serait-on sage si ce n'est par la science ! — Penses-tu donc que la sagesse soit autre chose que ce qui nous rend sages ? — Non. — La science est donc la sagesse ? — Oui (IV, 6, 7).

Quant à l'étude des sciences constituées (ἐπιστῆμαι), Socrate ne voulait pas qu'on la poussât trop loin et qu'on dépassât les limites de l'utilité pratique qu'on en pouvait retirer. Il estimait qu'un homme doit savoir assez de géométrie pour être capable de mesurer, assez d'astronomie pour pouvoir s'orienter ; l'étude abstraite des mouvements célestes lui paraissait vaine, car elle comportait des mystères impénétrables à l'intelligence humaine ; l'étude des nombres, également, ne devait pas être poussée, selon lui, au delà des limites de l'utile (μεχρὶ τοῦ ὠφελίμου). A ceux qui désiraient toutefois s'élever à la connaissance de vérités plus qu'humaines, il recommandait la divination [2].

L'Économique nous offre l'exemple d'une application à un cas particulier de ces théories sur l'art et la connaissance en général.

Il s'agit d'abord de savoir si l'économie est une science ; cette question est résolue par l'affirmative :

Dis-moi, Critobule, le mot économie désigne-t-il une science (ἐπιστήμη) *comme la médecine, la métallurgie, l'architecture ? — Je le crois, répondit Critobule. — Mais, de même que nous pourrions dire quel est l'objet* (ἔργον) *de ces derniers arts* (τέχναι), *pourrions-nous dire aussi quel est l'objet de l'économie ? — Je crois, dit Critobule, que c'est le propre d'un bon économe de bien administrer sa maison.* I, 1.

1. Cf. Platon, *Théétète*, 145 d. e.

2. La santé du corps, disait-il aussi, est nécessaire à la conservation des connaissances acquises (III, 12, 6).

Mais, ajoute Critobule, affirmer que l'économie est une science n'est pas dire qu'elle soit utile : il y a bien des gens qui possèdent des sciences et ne savent pas, ou ne veulent pas en faire bon usage :

Que devons-nous penser lorsque nous voyons des gens qui pourraient, avec les connaissances (ἐπιστῆμαι) *et les ressources qu'ils possèdent, agrandir leur maison en travaillant et que nous les sentons décidés à n'en rien faire, rendant ainsi leurs connaissances inutiles? N'est-on pas forcé d'avouer que, pour ces gens-là, ni leurs connaissances ni leurs domaines ne sont des biens qu'ils possèdent?* I, 16.

Ces gens dont tu parles, répond Socrate, sont esclaves ; si ce n'est esclaves en fait, du moins esclaves de leur paresse, de leur insouciance, de leur prodigalité, qui les dominent et les empêchent de tirer parti de leurs connaissances.

Mais en quoi consiste l'art d'être économe, reprend Critobule. Ici Socrate proteste de son ignorance ; il n'a jamais eu, dit-il, de biens à gérer ; il ne connaît donc pas l'économie. A quoi Critobule répond que la connaissance étant distincte de l'objet où elle s'applique (II, 12), Socrate peut fort bien posséder la science de l'économie, même s'il n'a jamais géré de biens. Mais le philosophe ne se laisse pas convaincre. On ne peut savoir jouer de la flûte, dit-il, si l'on n'a jamais tenu de flûte ; je ne possède pas la science économique et ne puis, par conséquent, te la communiquer ; ce que je puis faire c'est t'indiquer où tu la trouveras, quels sont les gens compétents en cette matière.

Socrate examine donc avec Critobule quelle est la conduite de ceux qui gèrent intelligemment leurs biens. Cet examen terminé, il déclare qu'on pourrait de la même manière faire celui de toutes les autres sciences (III, 16).

Critobule répond qu'on peut se borner à étudier les sciences les plus remarquables : αἱ δοκοῦσαι κάλλισται τῶν ἐπιστημῶν ; la connaissance de tous les arts (πασῶν τῶν τεχνῶν) ne serait pratiquement pas possible. Tel est aussi l'avis de Socrate, qui fait alors le procès des arts inférieurs ou mécaniques (βαναυσικαί, IV, 2) ; ces arts, déclare-t-il, ruinent le corps, amollissent l'âme, et ne

laissent pas même à ceux qui les exercent le temps de s'occuper de leurs amis et des affaires de l'État. Il affirme donc, et répète encore par la suite (VI, 5) qu'il faut s'en tenir aux seules connaissances supérieures.

Mais, parmi ces dernières, lesquelles me recommandes-tu, demande alors Critobule ? — L'agriculture et l'art militaire (IV, 4)[1].

Mais, objecte Critobule, l'agriculture est à la merci des circonstances atmosphériques ; les récoltes peuvent être anéanties par un orage. C'est là qu'interviennent alors les dieux, répond Socrate ; avant d'entreprendre tout travail agricole, comme avant toute expédition militaire, il faut se concilier la faveur des dieux (V, 19, 20).

En résumé, aucune occupation, aucune connaissance (ἐπιστήμη) n'est plus digne d'un homme libre que l'agriculture (VI, 8).

Mais, demande Critobule, comment faut-il s'y prendre pour la bien pratiquer ? Socrate lui répond en rapportant les conseils que lui a donnés à ce sujet, au cours d'un entretien, l'intègre Ischomachos. Voici comment celui-ci comprenait l'instruction qu'on doit donner à un bon fermier ; il faut l'intéresser aux biens que possède son maître, lui inculquer le désir de les voir fructifier ; en outre lui communiquer la connaissance (ἐπιστήμη) qui lui permettra de travailler avec le meilleur rendement (XV, 1).

Mais il y a un point que tu ne fais qu'effleurer, avait répondu Socrate à Ischomachos, et qui est pourtant la principale chose à savoir : c'est la manière d'effectuer chacun des travaux des champs (XV, 2).

En d'autres termes, avait dit Ischomachos, tu me pries de t'enseigner l'art lui-même (τὴν τέχνην με ἤδη, ὦ Σώκρατες, κελεύεις αὐτὴν διδάσκειν τῆς γεωργίας). C'est bien cela, avait répondu Socrate.

Cette τέχνη dont tu parles, s'était alors écrié Ischomachos, est non seulement la plus utile, la plus agréable, la plus belle, la

1. Suit un éloge de l'agriculture, définie comme le plus généreux des arts (V, 8), comme la mère des arts (V, 17).

plus chère aux dieux, elle est encore la plus facile à apprendre. C'est en cela même qu'elle diffère des autres τέχναι.

Mais comment se fait-il, avait alors demandé Socrate, l'agriculture étant si facile à apprendre, que tous ne réussissent pas dans cet art, qu'il y ait des paysans riches et des paysans pauvres? — C'est que, si tous ont les mêmes connaissances, tous ne se donnent pas la même peine. Ce n'est ni la connaissance (ἐπιστήμη) ni l'ignorance (ἀνεπιστημοσύνη) des agriculteurs qu'il faut incriminer, mais leur manque de soin et de bonne volonté dans la pratique (XX, 2). Ainsi tout le monde sait qu'il faut amasser du fumier, mais il y a des paysans qui ne font pas même l'effort de s'en procurer ; c'est là une question de soin et non de connaissance. Aussi ne faut-il pas que ceux qui échouent dans cet art invoquent le prétexte de leur ignorance :

Il n'en est pas ici comme des autres arts où ceux qui ne se donnent pas de peine peuvent prétexter leur ignorance (XX, 14).

Socrate s'était déclaré convaincu que l'agriculture est, de tous les arts, le plus facile à apprendre (XXI, 1). Ischomachos lui avait alors fait remarquer qu'il y a dans cet art une partie qui s'apprend moins facilement : c'est le talent de commander et d'inciter au travail ses subordonnés. Celui qui veut acquérir ce talent a besoin d'instruction (παιδεία), de prédispositions naturelles (φύσεως ἀγαθῆς) et d'inspiration divine (θεῖον γενέσθαι). Car c'est une chose vraiment divine que de savoir commander, et qui n'est donnée qu'à ceux qui ont été initiés aux mystères de la sagesse (σωφροσύνη XXI, 12) [1].

1. Le reste de l'œuvre de Xénophon n'offre que peu d'exemples intéressants. Dans le *Banquet*, les convives, parmi lesquels se trouve Socrate, définissent chacun l'art (τέχνη et ἐπιστήμη) dans lequel ils excellent (III, 5). Callias déclare qu'il sait rendre les hommes meilleurs, Nicératos connaît tout Homère par cœur, Socrate, lui, se pique d'être un entremetteur (μαστρόποιος), ce qui lui est reproché comme étant un art honteux (ἄδοξος τέχνη, IV, 56).

Dans *l'Apologie* (29) Socrate affirme que la haine qu'Anytos nourrit à son égard date du jour où il lui a reproché d'avoir fait instruire son fils dans l'art du tanneur ; nouvel exemple du mépris de Socrate pour les arts pratiques.

*
* *

Nous avons vu qu'Isocrate restait presque toujours fidèle à sa théorie de la prééminence chez l'homme des dispositions naturelles. Pour lui, la valeur d'un homme repose moins sur une connaissance que sur une force, force nettement individuelle, résultant du caractère inné, d'un travail d'entraînement et d'éducation, et se servant pour agir d'un certain nombre de notions théoriques et toutes faites qui constituent à proprement parler la τέχνη ou les ἐπιστῆμαι.

Bien différentes sont les théories de Socrate, telles que Xénophon nous les a rapportées. Certes, il ne semble pas à première vue que l'idée que se faisait Socrate de l'art s'oppose directement à celle d'Isocrate ; l'art est aussi pour lui une connaissance abstraite, générale, impersonnelle. Mais, tandis que pour l'auteur de l'*Antidosis*, cette connaissance jouait un rôle effacé et n'était là que pour préparer l'accès à un monde de réalités supérieures : les opinions, chez Socrate elle occupe une place de premier plan ; et, par contre-coup, ce sont les capacités intérieures et originales de l'individu, tout ce qui constitue le naturel, ainsi que l'entraînement éducatif auquel on le soumettait, qui perdent de leur importance.

Il en résulte que la tâche principale de l'éducateur ou du philosophe consistera à déterminer aussi exactement que possible les différents arts, ce qui ne pouvait être le cas chez Isocrate où la connaissance suprême reposait sur le dynamisme indéterminé du naturel. Il faut avant tout, affirme Xénophon, connaître les limites et la nature de l'art qu'on se propose d'exercer. Voilà pourquoi Socrate passe son temps à cónverser avec les artisans et les artistes : il cherche à définir les arts, à séparer les vrais d'avec les faux. C'est ainsi qu'il se trouve amené à opposer à τέχνη l'imitation : μίμησις ou fausse τέχνη ; c'est en elle, et non dans les entraves d'un naturel mal disposé, qu'il voit le principal obstacle à la connaissance.

Tandis que pour Isocrate c'était la nature individuelle qui agissait sur la connaissance générale et l'élevait au rang d'opi-

nion, pour Socrate c'est la connaissance générale qui agit sur la nature individuelle et donne par là même à son activité une valeur universelle. Pour le premier, l'artisan (ou l'artiste) doit être original ; pour le second, il doit être vrai.

Il suit de là que plus un art sera élevé dans la hiérarchie des connaissances, plus sera grande également la part de τέχνη qu'il renferme, à l'inverse d'Isocrate qui fondait les arts supérieurs, comme la rhétorique, presque entièrement sur la nature [1].

L'imitation est, avons-nous dit, la principale ennemie de l'art : en effet, tandis que l'ignorance n'est pas en soi un mal aussi longtemps qu'elle est avouée, l'imitation, c'est-à-dire l'ignorance qui veut donner le change, est cause de nos plus grands déboires, car elle détruit l'influence bienfaisante de l'art ; et ce n'est pas seulement de déboires extérieurs qu'il s'agit, comme celui qu'éprouve un imitateur dont l'incapacité a été brusquement démasquée ; c'est en elle-même que l'imitation est mauvaise, parce qu'elle s'oppose à une chose bonne, qui est l'art ; même s'il réussit à donner le change et si intérieurement il se félicite, l'imitateur se fait toujours le plus grand tort à lui-même : tel, par exemple, celui qui, dans un dîner, voulant imiter le cuisinier, mélange à sa manière les plats qu'on lui offre et les croit ainsi meilleurs : du vrai cuisinier il n'a que les gestes, « l'extérieur de l'art ». En substituant sa volonté personnelle à la connaissance générale du cuisinier, il donne à la nature l'avantage sur l'art.

L'art implique donc un groupement particulier de réalités diverses ; et ce groupement est toujours le plus parfait qui soit ;

1. On nous objectera que Socrate place au sommet de la hiérarchie des arts, l'agriculture, et que cela n'empêche pas Ischomachos de déclarer que son père a dû la connaissance de cet art à sa seule φύσις. Mais l'avis d'Ischomachos n'est pas celui de Socrate, lequel avait justement montré à son interlocuteur qu'il négligeait trop l'élément τέχνη. Ce n'est pas pour rien d'ailleurs que Xénophon a placé cet éloge de l'agriculture dans la bouche d'Ischomachos. Toute cette partie paraît être moins socratique que le reste, beaucoup moins, en tout cas, que ce qui précède. Sans doute Xénophon a-t-il voulu donner à l'occupation qu'il aimait entre toutes l'honneur d'avoir été déclarée par Socrate : ἐπιστήμη κρατίστη (VI, 8).

c'est parce qu'il remplace ce groupement par un autre que le consommateur inexpérimenté — et ignorant sa propre inexpérience — « ruine » l'art du cuisinier. Ainsi il n'est pas jusqu'à la gastronomie qui ne doive, selon Socrate, se fonder sur une connaissance universelle : il y a une manière de manger qui vaut mieux que toutes les autres, quel que soit le goût personnel du mangeur, et le naturel doit ici, comme partout ailleurs, céder le pas à l'art. A celui qui aurait objecté : « Mais c'est un fait que les aliments me paraissent meilleurs quand je les mélange à ma manière », le philosophe n'aurait pas eu de peine à démontrer qu'agir ainsi c'est substituer un plaisir inférieur à un plaisir supérieur, et qu'en s'efforçant de manger les aliments tels que les lui offre un cuisinier expert, il finirait par trouver dans cette nouvelle manière un plaisir beaucoup plus grand que dans l'ancienne, — le même plaisir que trouverait aussi, dans un ordre supérieur, un poète abandonnant la poésie pour la dialectique, le plaisir même de la connaissance succédant à l'opinion.

L'artiste et l'artisan ont précisément pour tâche de réaliser en une œuvre concrète le groupement impliqué dans l'art lui-même : c'est ainsi que le peintre assemble en un tout harmonieux les plus belles formes. Le philosophe, lui, fait l'inverse en cherchant à reconnaître les parties constituantes du tout ainsi réalisé : il fait l'analyse, en utilisant la dialectique, c'est-à-dire l'art de faire des distinctions par genres (κατὰ γένη) . L'artisan fait la synthèse. Entre les deux se trouve l'imitateur, qui fait des synthèses fausses.

Socrate n'est donc l'artisan d'aucune τέχνη constituée, mais il sait parler de toutes avec justesse ; l'artisan exerce une τέχνη, mais ne sait parler d'aucune ; l'imitateur unit l'ignorance de Socrate à celle de l'artisan : il ne sait rien.

L'art socratique se fonde donc sur une connaissance des arts particuliers dans les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres ; mais cet art a sa méthode qui lui est propre ; et, s'il permet de parler avec justesse de tous les autres arts, ce n'est pas parce qu'il en condense et résume tous les secrets, mais parce qu'il en connaît et distingue nettement les différents objets : on

peut ajouter les arts les uns aux autres, on n'obtiendra jamais le genre de connaissance que possède Socrate ; Socrate n'est pas un encyclopédiste.

L'innovation de Socrate en ce domaine c'est donc d'avoir ajouté une unité à la liste des arts ; et cet art nouveau permet d'estimer à leur juste valeur les autres arts : c'est un art des rapprochements, art que le philosophe appelle par une plaisante métaphore une prostitution (*Banquet*, III, 10).

L'exercice de cette τέχνη nouvelle consiste à découvrir parmi les activités humaines celles qui sont des arts véritables, à rejeter celles qui ne sont appelées ainsi que par un abus de langage. Puis, en cherchant quel est l'objet de la τέχνη envisagée, de ramener celle-ci à une vraie connaissance, ou science (ἐπιστήμη). C'est ainsi qu'au début de l'*Économique*, Socrate, qui veut amener Critobule à cette conclusion : l'économie est une science (ἐπιστήμη), juge nécessaire de passer par l'intermédiaire de l'art (τέχνη). Il commence par faire convenir Critobule que l'économie est de la famille de la médecine, de la métallurgie et de l'architecture, qui sont, elles, de toute évidence, des arts (τούτων τῶν τεχνῶν, 2). Puis il montre que l'économie, étant un art, doit naturellement être aussi une science, car tout art repose sur une science. En quoi consiste cette science, c'est ce qu'on apprendra en définissant d'abord l'objet de l'économie.

Autrement dit, à tout art correspond un objet ou activité qui lui est propre ; la connaissance de cette activité est une science. Il est indispensable, quand on parle d'un art, de définir d'abord son objet. En agissant ainsi on ramène τέχνη à la réalité sur laquelle elle se fonde, c'est-à-dire à ἐπιστήμη. Dans le cas présent, l'activité de l'économie, c'est la bonne administration de la maison, connaissance purement abstraite et théorique ; l'art de réaliser dans la vie pratique cette bonne administration sera une τέχνη, connaissance théorique également, mais envisagée dans ses possibilités de réalisation pratique, en contact, si l'on peut dire, avec le monde terrestre. L'artisan est donc l'homme qui a le pouvoir de réaliser humainement une connaissance abstraite (ἐπιστήμη), c'est-à-dire l'homme qui sait mettre cette

connaissance en relation avec le monde concret. Le philosophe, au contraire, est celui qui, considérant la réalité concrète que lui fournit le travail de l'artisan, un chef-d'œuvre, — et le monde lui-même en est un — sait remonter de l'objet réalisé jusqu'à la connaissance de cette réalisation, c'est-à-dire jusqu'à l'art ; puis, de cette connaissance, encore liée virtuellement avec le monde concret, jusqu'à la pure abstraction ou ἐπιστήμη [1].

Fidèle à cette méthode, Socrate, dans sa conversation avec Euthydème, commence par faire passer son interlocuteur de l'idée de vertu pratique (ἀρετή) à celle d'art ; puis il cherche à définir l'objet de cet art ; il le trouve dans l'action juste ; la connaissance des actions justes constituera dès lors une science, et la justice elle-même, suivant qu'elle sera considérée comme une pure connaissance abstraite, ou comme cette même connaissance envisagée dans son action possible sur le monde terrestre, ou enfin comme cette action elle-même, sera appelée ἐπιστήμη, τέχνη ou ἀρετή.

Il faut toutefois remarquer, et c'est là un point capital, que la discussion dont nous parlons se termine sur un échec. C'est que Socrate est allé trop vite en besogne. Certes il a eu raison de conduire son interlocuteur de l'idée d'ἀρετή à celle d'ἐπιστήμη ; mais il a eu tort de croire alors sa tâche terminée ; car ce passage d'une idée à une autre n'a de sens que si la nouvelle idée introduite diffère de la première ; autrement la discussion est restée sur place. Et c'est bien ce qui s'est passé : Socrate a voulu ramener une notion traditionnelle et concrète à son correspondant philosophique et abstrait (ἐπιστήμη) ; mais il n'a pas pensé que l'interlocuteur ne se faisait pas d'ἐπιστήμη une représentation philosophique et abstraite, comme lui Socrate. Euthydème est resté bonnement sur le terrain de l'idée traditionnelle, bien qu'il emploie maintenant le mot ἐπιστήμη ; il se sert simplement d'un terme nouveau. Pour placer la discussion sur son véritable terrain, Socrate se trouverait donc forcé de définir son ἐπιστήμη ;

1. C'est précisément parce que l'art, dans son exercice pratique, suit une direction contraire de celle de la connaissance que Platon affirmera qu'il veut le mal de celui qui l'exerce (v. plus bas, p. 64).

mais ce serait là une tâche bien longue et qu'il ne peut entreprendre. Aussi se contente-t-il d'indiquer la voie à Euthydème, en lui disant qu'il trouvera la solution en cherchant d'abord à se connaître soi-même. C'est alors seulement qu'il pourra discuter avec fruit et se faire d'ἐπιστήμη une représentation exacte ; car, s'il se contente de déclarer : la vertu est un art fondé sur la connaissance de la justice, et qu'il opère ensuite le classement des actions en justes et injustes, sans s'être placé d'abord au seul point de vue qui permette de connaître le juste en soi, c'est-à-dire sans s'être assuré que cette connaissance dont il parle et qui sert de base à son raisonnement est bien générale et universelle, il risquera fort de faire dépendre son jugement de la notion personnelle qu'il se fait de la justice, c'est-à-dire d'une opinion et non d'une connaissance vraie ; seule l'étude de soi-même, ou, ce qui revient au même, l'étude de l'homme, lui permettra d'éliminer cet élément personnel, de s'élever jusqu'à la véritable ἐπιστήμη et d'opérer avec succès son classement.

L'échec de la discussion provient donc du fait qu'Euthydème se fait d'ἐπιστήμη une idée fausse : il croit que c'est une connaissance qu'on peut apprendre machinalement, par un simple effort de mémoire ; aussi la cherche-t-il autour de lui, dans des faits extérieurs, dans des idées traditionnelles, dans des livres qu'il achète en grand nombre : Socrate lui fait alors comprendre que cette vraie connaissance, c'est dans l'homme qu'il la faut chercher. Preuve en soit d'ailleurs ce petit raisonnement très simple : si la connaissance de la justice est telle que la conçoit Euthydème, si elle peut être automatiquement acquise, comme celle des lettres, il faut admettre que l'homme volontairement injuste est celui qui connaît le mieux la justice. Et ce raisonnement a son corollaire, non exprimé mais facile à déduire, qui est le suivant : si la connaissance de la justice est telle que la conçoit Socrate, c'est-à-dire impossible à trouver dans les livres et, par nature, différente de celle d'Euthydème, alors il faut admettre que l'homme qui la possède ne peut être injuste, fût-ce volontairement.

Donc, si nous avons dit que l'art impliquait l'existence d'un

groupement meilleur que n'importe quel autre groupement, nous pouvons ajouter maintenant que la connaissance sur laquelle il se fonde l'emporte aussi sur toute autre connaissance. Pour Socrate, l'homme volontairement injuste ne possède pas la vraie science de la justice ; ce qu'il possède, c'est une « science » à la manière d'Euthydème, c'est-à-dire une connaissance qui laisse encore place aux élans de sa nature, donc à ses erreurs. Et il en est de même de tous ceux qui font mauvais usage d'une compétence quelconque, du paysan, par exemple, qui n'arrive pas à faire prospérer son domaine. S'il ne réussit pas, ce n'est pas la faute de la science véritable, mais de la « science » fausse et purement personnelle qu'il possède, science qui n'a pas été fondée, — comme il l'aurait fallu pour qu'elle fût une véritable ἐπιστήμη —, sur la connaissance de l'homme. L'échec du paysan dans son travail est donc dû aux mêmes causes que l'échec d'Euthydème dans sa discussion avec Socrate : l'un et l'autre se font d'ἐπιστήμη une idée fausse. Qu'ils corrigent cette erreur en apprenant à se connaître eux-mêmes, et l'on verra Euthydème, abandonnant ses livres, devenir un homme juste, tandis que le paysan, aussitôt vainqueur de son insouciance et de sa paresse, fera prospérer ses affaires [1].

Il suit de là que toute compétence particulière doit, pour devenir vraie connaissance (ἐπιστήμη) être placée sous le contrôle d'une autre connaissance supérieure (ἐπιστήμη suprême), qui lui permettra de vaincre les écarts du naturel (φύσις). Il faut donc que tout artisan possède, en plus de son art particulier : agriculture, médecine ou rhétorique, cette connaissance de l'homme qui lui enseignera les rapports de son art avec les autres arts et l'empêchera de faire mauvais usage de ce qu'il sait. Le principal reproche que Socrate adresse aux artisans, c'est qu'ils se croient compétents dans tous les domaines, autrement dit qu'ils ne

1. La même théorie est développée dans le *Premier Alcibiade* où Platon (?) montre qu' « aucun médecin ne se connaît lui-même, en tant que médecin », que « les cultivateurs et en général les artisans sont loin de se connaître eux-mêmes » et que par conséquent, « si la sagesse consiste à se connaître soi-même, aucun d'entre eux n'est sage de par sa profession » (131 a-b).

savent pas rester chacun à l'intérieur de l'art qui lui est propre. La cause de cette erreur se trouve dans leur ignorance de cette connaissance supérieure qui enseigne les rapports de l'art avec les autres arts, et fait connaître les limites mêmes du savoir. L'État idéal serait celui où chaque artisan posséderait, outre la connaissance de son art, celle aussi de l'homme. Alors serait réalisé l'accord parfait de l'homme avec son ouvrage, ce que nous modernes appelons : The right man in the right place. Mais il faudrait pour y arriver que les artisans abandonnent l'exercice de leur art pour se livrer à l'étude de la philosophie et ne se remettent qu'une fois cette étude terminée à leur ancienne occupation ; ils ne feraient d'ailleurs qu'imiter en cela Socrate, qui abandonna la sculpture pour la philosophie puis, vers la fin de sa vie, se remit à l'étude des arts, au grand amusement de ses amis qui le trouvaient trop vieux. Mais, à supposer que la chose fût possible dans le domaine des arts libéraux, on voit mal comment elle saurait l'être en ce qui concerne les arts mécaniques qui, affirme Socrate, font du tort au corps et à l'âme ; car jamais un artisan parvenu à la connaissance de l'homme ne pourrait accepter de se remettre à un travail qui nuit à son âme. Aussi le cas des artisans inférieurs semble-t-il désespéré, et Socrate méprise-t-il leur occupation servile. Ce mépris lui a d'ailleurs coûté cher en lui attirant la haine de l'influent Anytos, auquel il avait vivement reproché d'avoir fait apprendre à son fils le métier de tanneur. Les théories de Socrate tendaient, on le voit, à créer au sein de la société une aristocratie intellectuelle, à tel effet qu'en jugeant les choses d'un point de vue moderne nous ne pouvons nous empêcher de trouver le riche Anytos plus démocrate que Socrate lui-même. Mais il ne faut pas se laisser prendre aux apparences : Socrate n'éprouvait pas à l'égard des métiers inférieurs un mépris de classe ; beaucoup plus qu'à un aristocrate féru de ses privilèges, il ressemblait à ces chrétiens de nos jours qui reprochent à certaines activités d'accaparer trop l'individu et de l'empêcher de songer au salut de son âme [1].

1. Comme nous le verrons, c'est précisément pour faire bénéficier tous les arts des avantages de la philosophie et, en général, pour soumettre à l'autorité de la connaissance suprême tous ceux qui ne peuvent, par une étude personnelle, se plier volontairement à elle, que Platon imaginera une République organisée comme une immense machine, et dans laquelle citoyens et esclaves sont à tel point solidaires les uns des autres que l'ἐπιστήμη suprême des chefs sert de guide aux τέχναι des esclaves, comme si ceux-ci la possédaient eux-mêmes. Ainsi, grâce à un artifice extérieur, la connaissance de l'homme, possédée par quelques-uns seulement, devient utile à tous.

Il n'existe donc pas de connaissance plus élevée que celle que nous avons de nous-mêmes ; comme toute ἐπιστήμη cette connaissance est essentiellement universelle et humaine ; et le contrôle qu'elle exerce sur les autres connaissances particulières (τέχναι et ἐπιστῆμαι) a précisément pour effet d'éloigner de celles-ci tout ce qui n'est ni universel ni humain. C'est elle qui rend l'artisan maître du naturel qui pourrait l'entraver dans le libre exercice de son art, et qui élimine ainsi de nos connaissances l'élément *personnel* qu'elles comportent. C'est elle encore qui écarte de notre programme d'action tout ce qui dépasse notre portée humaine, et qui élimine ainsi de nos connaissances l'élément *surnaturel* qu'elles comportent [1]. Ainsi la vraie connaissance est soigneusement distinguée de toute opinion personnelle, d'une part, de toute puissance divine, d'autre part [2].

1. Dans son programme d'éducation nous avons vu que Socrate, passant en revue les sciences, a soin d'écarter de celles-ci tout ce qui ne peut être acquis par des moyens humains ; c'est ainsi qu'il ne donne droit de cité à l'astronomie et à la géométrie, et ne les considère vraiment comme sciences, qu'après avoir limité leur champ de recherche de manière à les rendre entièrement accessibles à l'intelligence humaine.

2. Il est vrai qu'au deuxième livre des *Mémorables,* Socrate compare le pouvoir de son ἐπιστήμη à celui du chant des Sirènes ; or ce chant, enveloppant et charmeur, entraînant l'homme contre sa volonté, est on ne peut plus contraire à la connaissance telle que nous l'avons définie. Mais, si l'on examine le contexte, on s'aperçoit que le philosophe oppose les déesses marines, qui séduisent par l'irrésistible accent de leur voix, au monstre Scylla, qui « mettait la main » sur ceux qui passaient à sa portée. Il compare donc la force persuasive des unes à la violence de l'autre. Certes, si l'on veut y regarder de près, l'on doit avouer que les Sirènes sont séductrices plus que persuasives, et qu'elles ressemblent moins à un

Voici enfin les hommes et les dieux maîtres chacun d'un seul domaine strictement délimité. La vie et l'activité humaines prennent dès lors une signification toute nouvelle : le paysan n'a plus le droit de demander aux dieux de l'aider dans l'exercice de son art, car c'est de lui que l'art dépend entièrement ; mais il a le droit et même le devoir de leur demander de rendre favorables à ses récoltes les phénomènes atmosphériques dont elles dépendent, car ce sont là des forces sur lesquelles l'intelligence humaine n'a pas de prise.

philosophe qu'à un habile orateur qui charme et trompe le peuple, genre d'hommes que Socrate exècre entre tous. Mais Socrate ne cherchait pas si loin. Son goût pour les comparaisons et, il faut le reconnaître, son insouciance des contradictions qu'il pouvait faire naître dans l'esprit de ses interlocuteurs, — insouciance qui fut pour beaucoup dans les haines qu'il s'est attirées — lui faisait trouver satisfaisante cette étrange comparaison.

SECONDE PARTIE

PLATON

Nous voici parvenus maintenant au seuil de notre principale enquête, à l'étude du platonisme. Mais c'est alors que se présente aussi l'inévitable difficulté : dans quel ordre faut-il grouper les *Dialogues* ? Car, avant d'aborder l'œuvre de Platon, il est nécessaire de se fixer un plan de lecture. Le caractère même de notre étude nous interdisait à cet égard toute innovation personnelle. Aussi avons-nous adopté dans ses grandes lignes l'ordre proposé par une autorité en la matière, celui de M. Robin dans sa *Pensée grecque* [1]. Pour la même raison nous n'avons fait entrer dans le cadre de cette étude que les dialogues reconnus comme authentiques par la majorité des critiques, sans entrer dans des discussions qui nous auraient éloigné de notre sujet. Ajoutons encore que nous sommes servi, toutes les fois que nous l'avons pu, de traductions déjà existantes : les citations en français que nous faisons des dialogues suivants : *Apologie*, *Petit Hippias*, *Euthyphron* sont dues à M. Maurice Croiset, celles de *Lachès*, *Charmide*, *Protagoras*, *Gorgias*, *Ménon*, à M. Alfred Croiset, celles du *Phédon* à M. L. Robin, celles de *Théétète*, *Parménide*, *Sophiste*, à M. A. Diès. (Platon, *Œuvres complètes*, Édit. « Les Belles-Lettres ».) Tous les autres passages ont été traduits par nous.

1. Nous ne nous sommes écarté de l'ordre suivi par M. Robin que lorsque des raisons de composition nous y ont poussé, et cela seulement pour les dialogues du début. Parmi les écrits que nous avons laissés hors du champ de cette étude, citons le *Grand Hippias* et l'*Alcibiade I* dont l'authenticité n'est pas encore prouvée, ainsi que les *Lettres*, dont nous nous contentons de résumer un passage en note. On remarquera que nous ne disons rien du *Criton* et peu de chose du *Lysis* qui, du point de vue où nous sommes placé, n'offrent que peu d'intérêt.

CHAPITRE PREMIER

Premiers dialogues.

Les dialogues que nous allons étudier maintenant offrent entre eux de réelles ressemblances, qui permettent de les rapprocher facilement les uns des autres. Ils cherchent à définir la méthode socratique, à nous rendre familière sa critique inductive des concepts traditionnels. Déjà dans celui qui est peut-être le premier de tous et certainement le moins abstrait, nous voyons Socrate, aux prises avec les juges, faire une distinction très nette entre divers ordres de connaissances et délimiter aussi exactement que possible son champ de recherches personnelles. Dans l'APOLOGIE, en effet, il déclare que la seule connaissance qu'il possède est une sagesse humaine : ἀνθρωπίνη σοφία dont l'existence lui a été révélée par la Pythie. Cette connaissance s'oppose à une sagesse plus qu'humaine : σοφία μείζων ἢ κατ' ἀνθρώπους, représentée : 1° par les *sciences astronomique et physique*, qu'il admire tout en les ignorant, et auxquelles il donne le nom général d'ἐπιστήμη :

Ce que j'en dis n'est pas du tout pour décrier cette science, si quelqu'un la possède... Mais en vérité, Athéniens, je n'ai pas la moindre notion de tout cela (19 c).

2° Par *l'art* (τέχνη) *pédagogique des sophistes*, au moyen duquel ceux-ci forment de bons citoyens et leur communiquent la vertu :

Là-dessus je pensai que cet Evénos était un homme privilégié, si vraiment il possède cet art et l'enseigne à des conditions si modérées. Quant à moi, je serais bien fier, bien content de moi-même, si je savais en faire autant. Mais franchement, Athéniens, je ne le sais pas (20 b, c).

3° Par la *poésie*, fondée sur l'existence de prédispositions naturelles, et sur l'enthousiasme (22 c).

La sagesse humaine, elle, enseigne à ceux qui la possèdent, à connaître les limites de leurs connaissances ; c'est à elle que Socrate doit de se rendre compte de son ignorance.

Ainsi la sagesse de Socrate se distingue des autres connaissances, et particulièrement de τέχνη et ἐπιστήμη, par son *caractère humain*, d'une part : elle n'implique pas l'existence en l'homme de dons surnaturels ; par la *nature de son objet*, d'autre part : elle ne cherche pas à déchiffrer le monde physique, ni, comme la sophistique, à former des citoyens, mais bien à distinguer la connaissance de tout ce qui n'est pas elle.

Voilà pourquoi Socrate, en homme qui ignore, fréquente les gens qui savent, à savoir les artisans : leur art constitue l'objet même de son étude et de sa connaissance.

Or il lui est donné de faire un jour son enquête dans des conditions particulièrement favorables : un homme se présente à lui, qui possède tous les arts et toutes les sciences. Voilà notre philosophe en mesure de mener à bien ses recherches en une fois ; bien plus, en restant sur place. Et le résultat ne se fait pas attendre. L'entretien de Socrate et d'HIPPIAS — c'est lui l'artisan universel — nous apprend que les connaissances désignées sous les noms de τέχνη et ἐπιστήμη sont telles que le vrai n'y peut être distingué du faux ; augmenter le nombre de ses connaissances, comme le fait Hippias, c'est augmenter en même temps les occasions de mensonge. Autrement dit, ni τέχνη ni ἐπιστήμη ne comportent en elles la vérité. Dire que la justice est une ἐπιστήμη c'est donc dire qu'il appartient à celui qui la possède d'être volontairement injuste (375 d-376 c).

Toutefois cette conclusion n'est pas définitive : ailleurs Socrate se montre beaucoup moins sévère pour τέχνη et ἐπιστήμη ; ces deux notions, qu'ils vient de déclarer créatrices de mensonge, il les envisage bientôt sous un angle différent et cherche à les identifier à quatre des plus importantes vertus morales : la piété, le courage, la sagesse ou tempérance, la justice.

La première de ces identifications forme le sujet de l'Eu-

THYPHRON, et se résume dans les deux phrases suivantes :

...La piété serait la science (ἐπιστήμη) *des demandes et des présents à faire aux dieux* (14 d).

Ainsi conçue, Euthyphron. la piété me fait l'effet d'une technique (τέχνη) *commerciale, réglant les échanges entre dieux et hommes* (14 e).

Malheureusement le dialogue s'arrête aussitôt l'identification faite et ne nous apprend rien sur les conséquences qui en résulteront, si ce n'est cependant que la discussion se poursuivrait alors sur des bases toutes nouvelles ; c'est un vrai bouleversement qui a été introduit dans la suite du raisonnement [1].

Après la piété c'est le *courage* que l'on tente d'identifier à la connaissance, au cours d'une discussion entre LACHÈS et Nicias. De cette discussion Socrate est désigné arbitre, étant τεχνικός, c'est-à-dire capable de juger avec ἐπιστήμη (184 e). Nicias déclare que le courage n'est autre chose que la connaissance de ce qu'il faut craindre ou espérer (195 a).

Lachès objecte que tous les arts comportent la connaissance de ce qu'il faut craindre ou espérer. Si cette connaissance constitue le courage, il s'ensuit nécessairement que tous les artisans sont courageux. Mais Nicias conteste que tous les arts comportent cette connaissance : le médecin, dit-il, ne s'inquiète pas de savoir si la maladie est à craindre ou à espérer, si elle est un bien ou un mal : il se contente d'étudier et de soigner la maladie pour elle-même.

C'est alors qu'intervient Socrate et qu'examinant d'un nouveau point de vue la définition de Nicias, il montre qu'elle n'est pas soutenable : le courage a été défini au début du dialogue comme une partie de la vertu (ἀρετῆς μέρος), et c'est pour être fidèle à cette définition que Nicias a limité le domaine du courage à la connaissance des choses futures, craintes ou espérances ; mais cette connaissance ne peut être une science (ἐπιστήμη), car une

1. Ce même dialogue nous apprend ailleurs que Socrate exerce inconsciemment son art :

Et ce qu'il y a de plus remarquable dans mon talent (τῆς τέχνης), *c'est que je l'exerce malgré moi* (11 d).

science est, par définition, indépendante de toute restriction dans le temps ; son objet doit s'étendre à la fois sur le passé, le présent et l'avenir. Faire du courage une science c'est donc supprimer la limitation impliquée nécessairement dans la notion de courage, c'est définir quelque chose d'autre que le courage, un courage qui ne serait plus une partie de la vertu, ayant pour objet les événements futurs, mais toute la vertu, c'est-à-dire la connaissance des biens et des maux passés, présents et à venir. Donc le courage, tel qu'on l'avait défini au début du dialogue, n'est pas une science (198 d-199 e).

Puis l'on soumet à une analyse analogue, dans le CHARMIDE, la *sagesse ou tempérance* :

Celle-ci ayant été définie comme la « connaissance de soi-même », Socrate en infère aussitôt que, visant à connaître, elle ne peut être qu'une science. Mais quel est alors l'objet de cette science ?

Si la sagesse consiste à connaître une certaine chose, il est clair qu'elle est une science et qu'elle est la science d'une chose particulière (165 c).

Les recherches dialectiques qu'on entreprend alors mènent à cette conclusion : la sagesse a pour objet elle-même et toutes les autres connaissances :

Je dis donc que, seule entre toutes les sciences, la sagesse a pour objet à la fois elle-même et les autres sciences (166 e).

La sagesse est donc la science ou, si l'on veut, la connaissance de ce que nous savons ; elle est aussi forcément la connaissance de ce que nous ignorons ; elle est une ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ ἀνεπιστημοσύνης (166 e). Mais une telle connaissance n'est-elle pas impensable ? La vue ne peut en effet se voir elle-même, ni l'ouïe s'entendre elle-même. Comment la connaissance pourrait-elle se connaître elle-même ?

Supposons toutefois la chose possible et demandons-nous si cette sagesse, conçue donc comme une connaissance de la connaissance et de l'ignorance, nous serait de quelque utilité. Non, faut-il répondre, car elle nous apprendra bien que nous savons et que nous ignorons, mais non pas ce que nous savons et ce que

nous ignorons. Possesseurs de cette connaissance nous pourrons affirmer : « Ce médecin possède une science », mais nous ne saurons dire laquelle.

Ainsi, de toute nécessité, si la sagesse n'est que la science de la science et de l'ignorance, elle est incapable de distinguer le médecin qui sait son métier de celui qui l'ignore... Et le sage ne sera pas moins désarmé à l'égard des autres sciences, à moins d'être lui-même du métier, comme tous les autres artisans (171 c).

Par conséquent, si la sagesse est la connaissance de la connaissance et de l'ignorance, elle est inutile.

Supposons alors, — et une fois de plus en dépit de la logique, — que la sagesse est non seulement une ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ ἀνεπιστημοσύνης mais qu'elle comporte, en outre, toutes les connaissances propres au domaine de chaque ἐπιστήμη particulière, autrement, qu'elle est encyclopédique. Ainsi conçue, la sagesse distinguera non seulement la connaissance de l'ignorance, mais telle connaissance de telle autre ; elle affirmera : le médecin possède telle science, science qu'elle pourra décrire dans sa structure interne. L'homme sage possédera alors l'ensemble des connaissances humaines, et donnera à chacune l'estime et la place qu'elle mérite. Il est certain que l'État dans lequel cette sagesse viendrait à prévaloir serait aussitôt muni d'une organisation parfaite : chaque artisan exercerait l'art seul qu'il connaît ; toutes les actions humaines porteraient en elles-mêmes leur réussite ; l'erreur serait supprimée.

Et pourtant cette sagesse ne nous serait pas utile : car tout ce qu'on pourrait dire de l'homme c'est qu'il vit selon la science, mais non que sa vie est bonne et heureuse :

Que le genre humain, dans ces conditions, vécût et se conduisît selon la science, je suis prêt à le reconnaître : car la sagesse nous garderait de laisser l'ignorance nous surprendre et collaborer avec nous. Mais que vivre selon la science dût être pour nous bien vivre et être heureux, c'est là, mon cher Critias, une chose qui n'est pas encore bien claire (173 c, d).

Enfin dans le PREMIER LIVRE DE LA RÉPUBLIQUE, la question de

la justice, examinée déjà dans le *Petit Hippias*, est de nouveau débattue : Thrasymaque a défini la justice : ce qui est avantageux aux plus forts. Socrate lui répond que les plus forts peuvent se tromper, agir contre leur propre avantage, donc contre la « justice ». Thrasymaque réplique alors qu'un artisan ou un politique peuvent bien se tromper en tant qu'hommes et si la connaissance qu'ils ont les abandonne, mais que cette connaissance elle-même est, par définition, infaillible ; un artisan, en tant qu'artisan, ne peut se tromper :

Il est vrai que nous usons d'expressions comme : le médecin, le calculateur, le grammairien s'est trompé ; mais, à mon avis, aucun de ces hommes, en tant qu'il est ce qu'on le dit être, ne se trompe. En sorte que, pour parler avec précision — puisque toi aussi tu te mêles d'être précis — on doit dire qu'aucun artisan ne se trompe. Car pour que celui qui se trompe puisse se tromper, il faut que sa connaissance l'abandonne ; et en cela il n'est plus artisan (340 d, e).

La justice consiste donc bien dans l'avantage des plus forts. Socrate change alors de tactique et, suivant Thrasymaque sur le terrain des abstractions, lui fait admettre que l'art est parfait, et qu'en outre, il existe toujours en fonction d'un objet imparfait qu'il a précisément pour mission de perfectionner :

Si l'on a inventé la médecine, c'est parce que le corps est sujet à des maladies et que cet état ne lui convient pas. C'est donc pour procurer au corps ce qui lui est avantageux, qu'on a inventé la médecine (341 e).

L'objet de l'art est toujours imparfait, sans cela il n'y aurait pas besoin d'art ; l'art, par contre, est toujours parfait, sans cela il lui faudrait à lui-même un autre art qui le perfectionne, et ainsi de suite à l'infini (342 b).

Ainsi l'art, qui exerce son action sur un objet inférieur à lui, vise au bien non du plus fort, mais à celui du plus faible. Il en est de même de la vraie connaissance :

Aucune science (ἐπιστήμη) *ne recherche ni ne prescrit ce qui est avantageux au plus fort, mais bien ce qui est avantageux au plus faible, à ce qui est dominé par elle* (342 c).

La justice veut donc le bien des gouvernés, et non celui des gouvernants.

On pourrait même aller plus loin et affirmer que la justice, en tant qu'art, veut le mal des gouvernants. Et voici comment on le prouverait : les arts se distinguent les uns des autres par différents effets (τῷ ἑτέραν τὴν δύναμιν ἔχειν 346 a), procurant aux hommes différents avantages : santé, navigation, etc. ; mais ils ont ceci de commun que, de ces avantages, l'artisan et l'art lui-même ne retirent nul profit ; l'artisan est même lésé par la pratique de son art, et c'est à titre de compensation qu'on a institué le salaire [1]. L'art du salaire, car Socrate en fait un art (μισθωτικὴ 346 b) vient s'ajouter à tous les arts, tout en restant distinct de chacun d'eux. Les gouvernants touchent aussi un salaire en ceci que, s'ils refusent de gouverner, de plus méchants qu'eux prendront en main les affaires de l'État ; et n'est-ce pas un châtiment que d'être gouverné par des méchants ?

Ainsi la définition qu'a donnée de la justice Thrasymaque est insoutenable. Cette justice n'en est pas moins une ἐπιστήμη ; en effet l'homme juste et l'homme ἐπιστήμων se ressemblent en ce qu'ils cherchent l'un et l'autre à l'emporter non sur leur semblable, — un musicien ne cherche pas à tendre ses cordes mieux qu'un autre musicien — mais sur leur inférieur. L'homme juste est donc ἐπιστήμων, ou, ce qui revient au même : σοφός (350 b).

*
* *

Quelles conclusions nous permettent de tirer maintenant ces six dialogues ?

Nous avons vu qu'à l'origine les arts étaient donnés aux hommes par les dieux, puis que Prométhée les apporta définitivement sur la terre, faisant de l artiste et de l'artisan des personnes laïques, si l'on peut dire. Ce qui était demeuré entre les mains des dieux, c'étaient les réalités de la vie morale, la Justice entre autres. Avec Socrate, et dès les premières affirmations de l'*Apo-*

1. Cf. Hippocrate, Περὶ φυσῶν : Εἰσὶ δέ τινες τῶν τεχνέων αἱ τοῖσι μὲν κεκτημένοισί εἰσιν ἐπίπονοι, τοῖσι δὲ χρεομένοισι ὀνήισται.

logie, tout paraît bouleversé : d'une part il revient à l'idée ancienne de la divinité des sciences et des arts ; d'autre part il se fait l'apôtre d'une connaissance d'un nouvel ordre, d'une sagesse entièrement humaine et qui, chose étonnante, ressemble beaucoup à cette Justice qui était jusqu'alors restée divine. Il rend ainsi aux dieux ce que Prométhée leur avait enlevé, mais c'est pour leur enlever aussitôt ce que Prométhée leur avait laissé, à savoir l'autorité morale. Et le plus curieux, c'est qu'il reçoit en cela l'approbation des dieux eux-mêmes par la bouche de la Pythie. Socrate se montrerait donc conservateur en matière religieuse, novateur en matière de connaissance.

Mais, si les sciences, ou ἐπιστῆμαι, sont divines et hors de notre portée, par opposition à la « sagesse humaine », pourquoi l'ἐπιστήμη joue-t-elle un si grand rôle dans l'argumentation des autres dialogues ? Nous voyons en effet que dans l'*Euthyphron* la piété, dans le *Petit Hippias* et dans *République I* la justice, sont identifiées chacune à une science, et que dans le *Lachès* le courage, dans le *Charmide* la sagesse, en sont nettement distingués. Il faut de toute nécessité qu'aux sciences divines de l'*Apologie* s'opposent des sciences humaines qui soient assimilables, elles, à la « sagesse humaine » de Socrate. Nous obtiendrons ainsi deux sortes de sciences : les unes divines, les autres humaines.

Mais alors pourquoi le courage et la sagesse ne sont-ils pas des sciences, comme la piété et la justice ? Pourquoi la connaissance du bien et du mal est-elle une science (*Charmide*) alors que la justice, dès qu'elle est identifiée à une science (*Petit Hippias*) est déclarée incapable de distinguer entre la vérité et le mensonge, c'est-à-dire, en définitive, incapable de séparer le bien et le mal, conclusion qu'on ne retrouve pas, comme cela semblerait naturel, dans *République I* ? Comment résoudre ces contradictions ? Car enfin il n'y a pas de raison pour ne pas faire entrer dans une même catégorie des réalités morales aussi proches parentes que la justice, la sagesse, le courage et la piété.

Une solution ne peut être apportée à ces questions, que si l'on se fait d'abord une idée claire de la méthode suivie par Socrate dans ces dialogues :

Notre étude des *Mémorables* nous a appris que la dialectique socratique avait pour but la détermination des véritables sciences (τέχναι et ἐπιστῆμαι), et l'élimination des fausses. Il suit de là que tout effort dialectique a un point de départ unique, représenté par une notion quelconque : la justice par exemple, et deux points d'arrivée possibles ; l'un *négatif* : la justice n'est pas une science ; l'autre *positif* : la justice est une science. Examinons d'abord cette seconde possibilité : Socrate amène donc son contradicteur à identifier justice et science. S'agit-il là d'une simple précision terminologique ? Socrate veut-il dire : la justice, quelle que soit la conception que tu te fais d'elle, est une science ? Non, car alors la discussion serait demeurée sur place, le point de départ et le point d'arrivée se confondant [1]. Il s'agit de la substitution d'une notion juste à une notion fausse : Tu te représentes mal la justice, dit Socrate, voilà ce qu'elle est en réalité : une science. La discussion modifie donc entièrement la notion première ; elle groupe « par genres » des réalités groupées jusque là sans ordre, et c'est ainsi qu'elle fait passer l'esprit de l'adversaire d'une notion fausse à une notion juste, d'une δόξα à une ἐπιστήμη. Toutefois les deux réalités n'en portent pas moins le même nom général de justice, que l'on envisage la justice du départ ou celle de l'arrivée.

Aussi faut-il distinguer, dans le vocabulaire moral, deux emplois différents d'une même terminologie :

1) *Un emploi individuel ou traditionnel* : les notions envisagées sont alors celles de justice, de piété, de vertu, telles que je les conçois personnellement, ou telles que les conçoit l'opinion courante ; par exemple, la piété définie par Euthyphron, le courage défini par Lachès, la sagesse définie par Charmide, toutes de simples opinions (δόξαι).

2) *Un emploi philosophique* : les notions étudiées sont alors celles de justice, de piété, de vertu, telles que les conçoivent tous ceux qui ont soumis ces réalités à l'épreuve dialectique :

1. C'est ce qui était arrivé lors de la discussion entre Socrate et Euthydème (v. plus haut, p. 51).

de pures connaissances, des sciences (ἐπιστῆμαι) pour lesquelles il faudrait créer des noms nouveaux, car elles sont entièrement différentes des notions premières ; c'est ainsi que le courage, défini comme une science, n'est plus le courage, mais toute la vertu (*Lachès*), la piété, définie comme une science, n'est plus la piété, mais l'amour divin (*Euthyphron*), la sagesse, définie comme une science, n'est plus la sagesse, mais la connaissance du bien et du mal (*Charmide*).

Mais nous avons dit que le résultat pouvait être aussi négatif, et avons même mis cette possibilité-ci en première place. C'est que, pour faire passer l'adversaire d'une notion fausse à une notion juste, il faut d'abord lui démontrer la fausseté de sa première notion ; il faut commencer par définir l'opinion personnelle ou traditionnelle, prouver qu'elle n'est pas une science, avant de chercher ailleurs la vraie science dont la découverte doit clore le dialogue. Or il arrive souvent que, pour des raisons diverses, le dialogue s'arrête à mi-chemin sur la conclusion négative [1] ; cette conclusion intermédiaire est alors la suivante : la justice — ou le courage, ou la sagesse — n'est pas une science, ce qui est parfaitement logique puisqu'il s'agit encore de la fausse justice. Cette conclusion appelle aussitôt sa contrepartie positive, qui est celle-ci : la justice est une science, ce qui n'est pas moins logique puisqu'il s'agit alors de la vraie justice. La contradiction n'est ainsi qu'apparente : ce sont les mots seulement qui font équivoque.

Ainsi, même quand le dialogue se termine sur une conclusion négative, il marque un progrès réel dans l'argumentation [2]. Il

1. M. Robin (*Pensée grecque*, p. 219) dit fort justement que, dans les premiers dialogues « le terrain est seulement nettoyé en vue d'une recherche ultérieure ».

2. Cela va de soi, d'ailleurs. Il a pu, certes, arriver à Socrate de se faire battre par son adversaire ; mais il convient pourtant de distinguer entre la discussion primitive et le dialogue écrit de Platon. S'il est possible que celle-là ait échoué et même que Platon, par souci d'exactitude, ait voulu faire passer cet échec à la postérité, en le mettant, comme le reste, dans son dialogue, il est d'autre part évident que le dialogue lui-même, l'ouvrage

prouve que l'opinion et la connaissance sont des réalités irréductibles et qu'on ne peut passer directement de l'une à l'autre : il faut d'abord abandonner l'opinion puis, ceci fait, chercher une notion nouvelle qui satisfasse aux exigences de la vraie connaissance. Gomperz s'étonne que la première définition admise dans le *Lachès* — à savoir que le courage est une partie de la vertu — soit en contradiction avec la dernière — à savoir que le courage, conçu comme une science, serait toute la vertu ; mais cette opposition est voulue, car, ainsi qu'il le dit justement peu après : « Le socratisme et l'opinion courante ne sont pas d'accord », et c'est pour montrer ce désaccord que Platon a écrit son dialogue [1]. Il en va de même dans l'*Euthyphron*, où la dernière définition donnée de la piété ruine la définition du début. En outre ce dialogue marque un progrès sur le *Lachès* en ce que la partie positive s'y trouve déjà amorcée : Socrate laisse entrevoir que la discussion, si on la poursuit avec zèle, risque d'aboutir. Malheureusement Euthyphron coupe court et s'en va. Mais nous ne sommes pas laissés, comme dans le *Lachès*, sur une déclaration brutalement négative. Le *Lachès* se terminait ainsi : le courage, tel que nous l'avons défini au début, n'est pas une science. L'*Euthyphron*, après avoir montré que la piété définie au début n'en est pas une non plus, laisse espérer qu'une autre sorte de piété sera peut-être, elle, une science.

Le *Charmide* va plus loin encore : il commence par démontrer que la sagesse traditionnelle n'est pas une science, car elle ne procure pas le bonheur. Puis il substitue à cette sagesse traditionnelle la vraie sagesse, qui est une science. Il est vrai qu'il ne le fait qu'à la fin de l'entretien. Cependant, tandis que le *Lachès* nous laissait ignorer où nous pourrions trouver le vrai courage, que la fin de l'*Euthyphron* ne nous donnait qu'un vague espoir de trouver la vraie piété dans le domaine de la science, le *Charmide* nous apprend non seulement que la vraie sagesse est

philosophique de Platon, ne peut être uniquement négatif, car alors Platon se serait passé de l'écrire. En fait, dans une conclusion négative, est toujours impliquée la conclusion positive correspondante.

1. Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, trad. Reymond, t. II, p. 318.

une science, mais encore quel est son objet, à savoir le bien et le mal. Ainsi le diaiogue nous fait passer de la sagesse telle qu'elle est connue et pratiquée chez les hommes à la sagesse telle qu'elle devrait être, de l'opinion traditionnelle à la connaissance philosophique. Et si, chemin faisant, Socrate suppose que la sagesse est à la fois une connaissance de la connaissance et une science encyclopédique, pour déclarer ensuite qu'une telle connaissance serait inutile au philosophe, ce n'est pas pour se procurer le vain plaisir d'un divertissement dialectique : il veut nous montrer que, même si l'on pouvait élever la sagesse traditionnelle à la dignité de science — ce qui est logiquement impossible — elle ne serait pas encore la connaissance cherchée ; l'ἐπιστήμη n'est pas une δόξα améliorée et complétée ; c'est une connaissance toute nouvelle, qui a sa nature propre. On ne peut passer insensiblement de l'une à l'autre, et même, le pourrait-on, cela nous serait inutile ; car quelles que soient la forme et la perfection dont on la revête, la sagesse, comme telle, ne pourra jamais communiquer qu'un bonheur terrestre et social résultant d'une organisation parfaite ; la science, au contraire, communiquera un bonheur philosophique, antérieur à toute organisation sociale et indépendant des circonstances.

Il ne faut donc pas dire comme Gomperz : « Mais cette connaissance (il s'agit de celle du bien et du mal) n'est pas expressément identifiée à la sophrosynè [1]. » En fait elle lui est directement opposée, et, loin de se révéler « peu satisfaisante », la conclusion du *Charmide* clôt admirablement tout le dialogue.

Mieux que les précédents, ce dialogue nous montre donc combien sont irréductibles l'une à l'autre δόξα et ἐπιστήμη. Il distingue même nettement les trois étapes de la connaissance : *l'opinion*, au début : c'est la sagesse des premières définitions de Charmide ; l'*opinion vraie*, au milieu : c'est la sagesse supposée infaillible et générale par Socrate ; la *science* à la fin : c'est la connaissance du bien et du mal [2].

1. Gomperz, *Penseurs de la Grèce*. Trad. Reymond, t. II, p. 314.

2. M. Souilhé (*La Notion platonicienne d'intermédiaire*, p. 84 et 92) montre très justement que l'opinion droite occupe une place intermédiaire entre la

Ainsi l'abîme qui sépare l'opinion de la science est maintenant bien marqué. Mais Socrate ne pénètre pas encore très loin dans ce nouveau monde de l'ἐπιστήμη. Il se contente — et avec un évident soupir de soulagement (174 b) — de signaler l'existence de la connaissance du bien et du mal. Puis il termine l'entretien. Nous verrons par la suite que Platon cherchera souvent à pénétrer dans ce domaine de l'être, mais que généralement il s'arrêtera sur le seuil, ou que plutôt la science qu'il s'efforce de définir reculera devant lui chaque fois qu'il pensera s'approcher d'elle [1].

Le premier livre de la *République* marque toutefois un nouveau progrès, une tentative faite pour pénétrer dans le monde de la connaissance vraie. On voit d'emblée que ce dialogue est moins « négatif » que les autres. Certes, il s'agit toujours d'une notion morale à définir ; Thrasymaque se fait de la justice une représentation toute pratique, tirée de l'observation des faits, et affirme que la justice est l'avantage du plus fort ; mais, en même temps, il déclare que cette justice est une connaissance de l'intelligence pure, autrement dit, il fait d'elle une science. Socrate lui prouve alors qu'il se trompe et que sa « justice » ne peut être

science et l'ignorance, et que, d'autre part, elle donne les mêmes résultats pratiques que la science, tout en différant de celle-ci. C'est exactement ce que nous observons ici où la σωφροσύνη infaillible et générale dont Socrate pose par hypothèse l'existence, forme transition entre la première et la seconde partie du dialogue. En outre, l'État qui se soumettrait entièrement à l'influence de cette connaissance intermédiaire acquerrait par là même une organisation parfaite, serait donc *pratiquement* identique à l'État idéal dont nous parlerons bientôt. Remarquer que cette sagesse est logiquement contradictoire ; c'est que l'opinion vraie doit d'exister à une intervention divine et reste toujours instable chez celui qui la possède (v. *Ménon*). Il a donc fallu violer les règles de la logique pour faire d'elle ici une notion à la fois humaine et stable.

1. C'est ainsi que le *Théétète*, consacré tout entier à l'étude de la science, n'offrira à notre curiosité que cette réponse négative : l'ἐπιστήμη n'est pas l'opinion droite accompagnée de raison. L'affirmation positive correspondante, le lecteur devra la trouver lui-même, ou l'éditeur du texte la lui indiquer dans une préface, comme l'a fait M. Diès en nous apprenant que la science véritable s'expliquera par son objet propre : la réalité intelligible.

une science, pas plus que ne l'était la « sagesse » de Charmide. Mais, et c'est ici la nouveauté, alors que dans le *Charmide* il cherchait à convaincre son interlocuteur en lui montrant les contradictions et les insuffisances auxquelles on aboutit quand on veut faire une science d'une simple opinion, il abandonne maintenant cette démonstration négative et procède d'une manière qui va lui faire faire un pas important dans l'exposé de son système : il montre que c'est la science, envisagée sous la forme pratique d'art (τέχνη), qui ne satisfait pas à la définition donnée ; la « justice » de Thrasymaque n'est pas une science, mais ce n'est pas parce que cette « justice » est en soi contradictoire ou incapable de procurer le bonheur — comme l'était la « sagesse » de Charmide — c'est parce que l'art véritable auquel on voudrait l'identifier a des effets nettement contraires de ceux qu'on attribue à cette « justice ». Ainsi nous apprenons non seulement que la « justice » n'a pu être assimilée à la science, mais encore que cette science a certains caractères particuliers que nous ignorions. Socrate, qui, dans le *Charmide*, s'était arrêté au seuil d'une enquête sur la science, commence maintenant cette enquête, non pour nous dire, il est vrai, ce qu'est la science, mais pour nous indiquer un de ses effets dans le monde terrestre. C'est ainsi que nous apprenons que l'art est toujours parfait et vise au perfectionnement de son objet qui est, lui, toujours imparfait ; qu'en outre, l'exercice d'un art devient une charge pour celui qui l'entreprend [1]. L'art doit donc à la science son existence et son caractère rationnel, mais sa raison d'être, il la doit aux

1. La comparaison de cette théorie avec celle qui forme le centre même de la discussion du *Lysis* est des plus suggestives. Dans le *Lysis*, Platon développe en effet la même idée, mais en se plaçant à un point de vue différent : ce n'est plus alors l'art qui cherche à agir sur son objet, mais l'objet lui-même qui, poussé par un désir d'amélioration, s'approche de l'art, car il est dans la nature des choses que ce qui est imparfait aime ce qui est parfait et s'en rapproche. Comme on le voit, ces deux théories s'accordent sur un point, c'est que, si l'imparfait aime le parfait, le parfait, lui, ne saurait aimer ce qui est imparfait et s'en rapprocher. Nous montrerons plus loin que cette affirmation sert de base à toute la morale platonicienne et l'oppose franchement à la morale chrétienne.

imperfections de notre monde : il est un chemin qui unit le monde parfait au monde imparfait.

Mais quel est alors cet « art du salaire » qui s'ajoute à tous les arts et reste pourtant distinct de chacun d'eux ? Comment le faire entrer dans la définition donnée de τέχνη ? Il faut tout d'abord examiner à quel moment Socrate introduit dans la discussion cette notion nouvelle : Thrasymaque, au début, semblait s'être intelligemment élevé jusqu'à la notion abstraite de τέχνη. Il avait distingué l'art, infaillible, de l'homme, sujet à l'erreur. Mais si, d'une part, il estimait l'art incompatible avec l'erreur involontaire, il l'estimait, d'autre part, compatible avec l'erreur volontaire, c'est-à-dire avec le mensonge, avec l'injustice. Pour lui, l'homme qui commet l'injustice volontairement est encore juste, parce que cette injustice tourne à son propre avantage et qu'il est le plus fort ; il devient injuste dès qu'il se trompe sans le vouloir, car c'est alors que son ἐπιστήμη l'abandonne et qu'il risque d'agir contre son propre intérêt. La notion d'intérêt, d'égoïsme est donc impliquée, selon lui, dans la notion d'art ; celle de vraie justice en est absente ; l'artisan ne recherchera jamais que son propre avantage. Il s'agit dès lors, pour Socrate, de réaliser une double démonstration, comme toujours négative et positive : il doit d'abord épurer l'art de ce contenu d'injustice, d'intérêt qu'il comporte ; puis, ceci fait, remplacer le vide ainsi formé par un apport de justice véritable. Comment va-t-il procéder ? En homme épris du paradoxe, il commence par déclarer : le salaire est un art, mais un art distinct de tous les autres arts et qui vient s'ajouter à eux. Ainsi le salaire, autrement dit l'intérêt, n'est impliqué dans aucun des arts particuliers puisqu'il forme un art à lui tout seul, et l'on ne peut tirer de l'existence tout extérieure du salaire de conclusions relatives à celle de l'art lui-même [1].

1. A notre avis, Socrate s'est conduit ici en vrai sophiste : l'art du salaire ne peut exister en tant qu'art, même distinct de tous les autres arts, car il ne comporte aucune connaissance et n'est qu'une artificielle création des hommes ; il ressemble à la rhétorique, qui s'ajoute à toutes les τέχναι, mais n'a aucun objet propre (v. *Gorgias*) ; chaque artisan est bien un salarié, mais le salarié en soi n'existe pas, ou tout au moins n'est pas un artisan, pas plus que le rhéteur en soi ou le sophiste en soi (v. *Sophiste*). C'est donc d'une manière spécieuse, à notre avis, que Socrate dégage de l'existence du salaire l'idée d'un art du salaire. Il faut reconnaître néanmoins qu'il parvient à son but : il a épuré la notion de τέχνη de son contenu irrationnel d'intérêt.

Mais il lui reste encore, comme seconde étape de sa démonstration, à enrichir la notion d'art d'un contenu rationnel de justice. C'est ce qu'il fait à la fin du dialogue, en montrant que chaque artisan, musicien, médecin, etc., cherche à l'emporter, non sur son semblable, c'est-à-dire sur le connaisseur, mais sur le non-connaisseur. Or c'est ce que fait aussi l'homme juste.

Ainsi la justice est impliquée dans l'art, mais le salaire en est exclu ; l'une est une ἐπιστήμη véritable, l'autre n'est qu'une fausse τέχνη, et ces deux réalités s'opposent l'une à l'autre comme s'opposeront plus tard la rhétorique et la dialectique.

Mais une chose reste encore inexpliquée : si la science est la connaissance dernière, l'aboutissement même de l'effort dialectique, comment se fait-il que dans le *Petit Hippias* on puisse déclarer qu'elle développe le mensonge ? A cette question, la réponse est aisée : si la science est ainsi compatible avec le mensonge, c'est qu'il s'agit ici non de la science socratique, mais de la fausse science sophistique, de celle qu'Hippias possède. Or Socrate veut précisément montrer à ce dernier que son ἐπιστήμη n'est pas digne de ce nom, qu'elle n'est au fond qu'une opinion et n'a pas d'objet propre. Il lui resterait à s'élever ensuite à la véritable science et à en chercher l'objet ; malheureusement le dialogue s'arrête auparavant. Mais l'effort de Socrate n'est pas perdu : il aura conduit Hippias (comme plus haut Euthyphron) à se défier de sa propre connaissance, qui est incompatible avec la vraie justice. Ce n'est donc pas par la faute d'une équivoque sur le mot justice que la discussion a abouti à une contradiction, mais par l'effet d'une équivoque sur le mot ἐπιστήμη lui-même. L'ἐπιστήμη d'Hippias est exactement la même que celle de Thrasymaque : elle implique le mal volontaire. Mais l'opinion de Thrasymaque seule est réfutée. Le premier livre de la *Répu-*

blique termine donc l'argumentation inachevée du *Petit Hippias* en montrant : 1° que l'ἐπιστήμη ne peut être injuste ; 2° qu'elle ne peut être que juste.

Ainsi nous pouvons distinguer maintenant trois sortes d'ἐπιστῆμαι :

1° Celle des physiciens et astronomes (*Apologie*) ;

2° Celle des sophistes (*Petit Hippias*) ;

3° Celle des philosophes (*Charmide*).

Seule la dernière est une connaissance véritable : elle ne diffère en rien de la sagesse humaine que Socrate avait définie dans l'*Apologie*. Elle est juste, infaillible, parfaite, comme aussi l'art qui se fonde sur elle.

Cet art existe toujours en fonction d'un objet qu'il a pour mission de perfectionnér. Il sert ainsi de lien entre la perfection du monde de la science, d'où il est issu, et les imperfections de notre monde, où il trouve son point d'appui. Ce n'est qu'à contre-cœur que les hommes se livrent à l'exercice qu'il réclame d'eux ; aussi exigent-ils un salaire comme compensation de leur peine.

CHAPITRE DEUXIÈME

Protagoras. — Ion. — Gorgias. — Menon.

Voici maintenant quatre dialogues qui, par les questions étudiées, se rattachent étroitement aux précédents, mais qui apportent dans la recherche des solutions une gravité et une fougue toutes nouvelles. A l'ironie du maître succèdent de plus en plus l'éloquence et l'ardeur passionnées du disciple. Tout en faisant parler Socrate, c'est bien Platon lui-même qui s'empare maintenant des problèmes et les met en discussion. Aussi le débat prend-il parfois une ampleur extraordinaïre. Nous allons voir à quelles solutions, à quels échecs Platon nous conduit. Mais, pour cela, dégageons rapidement de ces dialogues, avant de les commenter, les théories qui nous intéressent ici.

Protagoras :

La discussion débute par un éloge de la sophistique, prononcé par Protagoras : Cet art est très ancien, déclare-t-il, mais est demeuré jusqu'à aujourd'hui caché sous des noms d'emprunt : gymnastique, poésie, musique ; c'est lui, Protagoras, qui, le premier, a dégagé la sophistique de ces activités diverses qui la contenaient partiellement chacune et masquaient sa vraie nature ; c'est lui qui en a fait une réalité indépendante et unique, ayant son objet propre : la politique, et son but défini : communiquer la vertu. La sophistique est une τέχνη, mais qui diffère entièrement de la connaissance encyclopédique des autres sophistes, comme aussi des τέχναι constituées [1].

1. Remarquer la première restriction de Socrate, qui reprend les paroles de Protagoras, mais transforme τέχνη en τέχνημα (319 a).

Socrate fait alors ses objections : Pourquoi les Athéniens n'acceptent-ils que les conseils des spécialistes toutes les fois qu'il s'agit de questions techniques, mais en politique donnent-ils la parole au premier venu ? Pourquoi, en outre, les grands politiques d'Athènes ont-ils été incapables de transmettre à leurs fils leur vertu ? N'est-ce pas que la vertu politique ne constitue pas un art et ne peut s'enseigner ?

Protagoras répond en faisant le récit d'un mythe : Epiméthée, dit-il, fut jadis chargé par les dieux de répartir équitablement entre les races mortelles les qualités (δυνάμεις) dont elles devaient être pourvues ; mais il les dépensa toutes en faveur des animaux et ne laissa rien aux hommes. C'est alors qu'intervint Prométhée : il déroba à Athéna et à Héphaïstos leur sagesse : τὴν ἔντεχνον σοφίαν et la donna aux hommes qui, grâce à elle, purent découvrir les arts. Mais Prométhée n'avait pas réussi à s'emparer de la politique, qui demeurait auprès de Zeus. Aussi les hommes, bien qu'en possession de tous les autres arts, vivaient-ils dans la discorde et l'isolement, incapables qu'ils étaient de se grouper et de s'entendre. Zeus eut alors pitié de l'humanité : il envoya Hermès lui porter la pudeur et la justice, avec charge de répartir cette τέχνη nouvelle, non comme les précédentes entre quelques individus spécialisés chacun dans son art, mais entre tous les citoyens sans distinction. Voilà pourquoi la politique, contrairement aux autres arts, est universellement répandue ; en fait de vertu, tout citoyen a son mot à dire, parce que tout citoyen est spécialiste. Toutefois cette vertu n'en est pas moins une τέχνη dont elle possède un caractère essentiel : la possibilité d'être enseignée ; ce n'est ni à la nature, ni au hasard qu'on doit de l'acquérir.

Étant universel, cet art ne se transmettra pas de père en fils, mais, sans distinction, d'un citoyen à l'autre, par le simple jeu des conventions sociales ; il est un fait social, comparable au langage. Il est vrai que certains hommes ont reçu le don de faire progresser les autres dans la connaissance de la vertu ; mais il n'y a pas à proprement parler à Athènes de maîtres de vertu, pas plus qu'il ne s'y trouve de maîtres de grec.

Socrate répète qu'il avait cru jusqu'alors qu'aucun effort humain n'était capable d'améliorer les hommes. Puis il amène Protagoras à lui donner une définition de la vertu : celle-ci serait un tout formé de cinq parties dissemblables : ἐπιστήμη (ou σοφία, 349 b), δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη, ὁσιότης.

Mais, s'il en est ainsi, les quatre cinquièmes de la vertu sont dépourvus d'ἐπιστήμη. C'est bien en effet l'opinion de Protagoras, qui distingue nettement le courage, purement instinctif, de la connaissance, ἀνδρεία d'ἐπιστήμη (351 a).

Socrate, envisageant alors l'autre face du problème (cf. *République*, I), et définissant l'ἐπιστήμη elle-même, oblige Protagoras à reconnaître que cette notion n'est pas telle qu'il se la représente et telle que la croit être le vulgaire :

Découvre-moi, Protagoras, un autre côté de ta pensée ; que penses-tu de la science ? En as-tu la même conception que la plupart des hommes, ou une conception différente ? L'opinion commune sur la science, c'est qu'il n'y a en elle aucune force, aucune puissance de direction et de commandement ; loin de lui attribuer un pareil rôle, on croit que chez l'homme où elle existe, ce n'est pas elle qui commande, mais que c'est tout autre chose, tantôt la passion, tantôt le plaisir, tantôt le chagrin, parfois l'amour, souvent la crainte ; bref l'idée qu'on se fait de la science est celle d'un esclave ballotté en tous sens par mille volontés. Est-ce là aussi ton opinion sur la science, ou bien au contraire vois-tu en elle une belle chose, capable de commander à l'homme, de telle sorte que celui qui connaît le bien et le mal se refuse invinciblement à faire quoi que ce soit contre les prescriptions de la science et que la sagesse soit pour l'homme un sûr appui ? — Je suis de ton avis, Socrate, et j'ajoute qu'il me serait plus honteux qu'à personne de me refuser à voir dans la sagesse et la science la plus grande des puissances humaines (352 b, c, d).

L'ἐπιστήμη est donc une puissance suprême : on ne peut la posséder et se laisser vaincre par autre chose que par elle-même, par le plaisir, par exemple. Celui qui, abandonnant la connaissance, se laisse vaincre par le plaisir, préfère en réalité un plai-

sir plus petit à un plaisir plus grand, fait preuve d'ignorance (ἐπιστήμης ἐνδεία) ; et la vraie sagesse consiste en une mesure des plaisirs : μετρητικὴ τέχνη καὶ ἐπιστήμη (357 b). Quelle est au juste cette sagesse ? C'est ce qu'on discutera plus tard ; mais une chose est sûre : elle est une ἐπιστήμη.

Ainsi le courage ne peut être qu'une connaissance, la lâcheté qu'une ignorance ; or, comme il en est de même de toutes les autres parties de la vertu, celle-ci, loin d'être constituée en partie par la connaissance, sera tout entière comprise en elle.

Socrate constate alors que les deux adversaires ont interverti leurs points de vue au cours de la discussion : lui-même soutenait au début que la vertu n'est pas une ἐπιστήμη, et, partant, qu'elle n'est pas enseignable ; et maintenant il défend l'opinion contraire :

Or il me semble que ce discours même, en arrivant à sa conclusion, devient comme notre accusateur et se moque de nous, et que, s'il pouvait prendre la parole, il nous dirait : « Vous êtes de plaisants personnages, Socrate et Protagoras : toi, Socrate, qui niais d'abord que la vertu pût s'enseigner, voici que tu mets tous tes efforts à te contredire en démontrant que tout est science, la justice, la tempérance, le courage, ce qui est le plus sûr moyen de montrer qu'on peut enseigner la vertu ; car il est clair que si la vertu était autre chose qu'une science, ainsi que le soutenait Protagoras, on ne pourrait pas l'enseigner, tandis que si, tout entière, elle est une science, comme tu le soutiens, Socrate, il serait étrange qu'elle ne pût devenir l'objet d'un enseignement (361 a, b).

Protagoras, lui, a évolué d'une manière analogue, mais en sens inverse :

D'autre part, Protagoras, qui avait d'abord mis en fait qu'elle se pouvait enseigner, semble maintenant s'appliquer à se contredire, voyant en elle tout plutôt qu'une science, ce qui lui ôterait toute possibilité d'être enseignée (361 b, c).

Donc, une fois de plus, la discussion a échoué sur une contradiction. Il faut chercher encore.

Ion :

Dialogue d'une unité parfaite : Ion, le rhapsode, déclare qu'il s'est spécialisé dans l'étude d'Homère, poète qu'il comprend mieux que n'importe quel autre poète. Socrate lui montre alors que sa connaissance n'est pas une τέχνη ; car, si cela était, ce n'est pas seulement Homère qu'il comprendrait, mais tous les poètes. Mais, répond Ion, tout en étant un poète comme un autre, Homère n'en est pas moins le meilleur des poètes. Cela ne fait rien, réplique Socrate ; l'arithméticien et le médecin savent juger aussi bien de ceux qui parlent mal de chiffres ou de médecine que de ceux qui en parlent bien ; si tu comprends une sorte de poésie et non toute la poésie, bonne ou mauvaise, ta connaissance n'embrasse pas un objet entier, elle n'est pas un art :

Il est évident que tu es incapable de parler d'Homère avec art et science (τέχνῃ καὶ ἐπιστήμῃ) ; car si tu pouvais parler avec art d'Homère, tu le pourrais aussi de tous les autres poètes (532 c).

Celui-là seul peut juger avec art d'un tableau ou d'une statue, qui peut aussi juger de tous les tableaux et de toutes les statues. Sur quoi se fonde alors la compréhension exclusive qu'a d'Homère Ion le rhapsode ? Sur une inspiration divine :

Ce talent que tu as de bien parler d'Homère n'est pas un art mais une puissance divine (533 d).

Et ce qui est vrai du rhapsode l'est aussi du poète lui-même : c'est l'inspiration et non l'art qui dicte au poète ses vers ; voilà pourquoi chaque poète ne réussit que dans le genre qui est le sien, et est médiocre dans tous les autres. Homère pas plus qu'Ion n'est en possession d'un art (533 e) ; il subit, lui aussi, les effets de l'inspiration divine. Cette inspiration leur permet, d'une part, d'être compétents dans un genre à l'exclusion de tous les autres et se révèle ainsi beaucoup plus restreinte qu'un art véritable, lequel embrasserait l'ensemble des genres poétiques ; elle se révèle, d'autre part, d'un domaine infiniment plus étendu que tout art : Homère parle de tout dans son œuvre, de combats, de chars, de médecine, etc. Sa connaissance paraît

universelle. Il en est de même du rhapsode qui commente et récite Homère. Ainsi, tandis que chaque artisan ne peut juger que de ce qui se rapporte à son art particulier, Homère et Ion paraissent en état de juger en connaissance de cause de tous les arts ; preuve de plus que ni la poésie, ni la récitation ne sont des arts (542 a. b). D'ailleurs, Ion se déclare fort heureux d'être en possession d'une puissance divine plutôt que d'un art.

GORGIAS :

Après la poésie, c'est la rhétorique qui fait l'objet d'une des plus captivantes joutes oratoires dont on nous ait gardé le souvenir :

Socrate aimerait savoir en quel art Gorgias excelle : τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης (447 c). Dans une réponse ridicule, Polos définit l'art comme le produit de l'expérience et le contraire du hasard (τύχη). Puis Gorgias répond lui-même : Mon art est la rhétorique. Mais quel est l'objet de cette rhétorique ? Περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη ; — Les discours : περὶ λόγους (449 d). — Mais quels discours ? Car chaque art a ses discours : la médecine les discours relatifs aux maladies, la gymnastique les discours relatifs à la disposition des corps, et ainsi de suite :

Il en est de même, Gorgias, de tous les autres arts : chacun a pour objet les discours relatifs à la chose qui forme son domaine propre (450 b).

Puisque tous les arts ont pour objet les discours, pourquoi ne sont-ils pas tous appelés rhétoriques ? — Parce qu'ils comportent, en plus des discours, certains exercices manuels, tandis que la rhétorique achève son œuvre au moyen des seuls discours (450 b).

Mais s'il en est ainsi, répond Socrate, la rhétorique différera bien de la peinture ou de la sculpture, arts silencieux eux aussi, mais non de l'arithmétique, de la géométrie ou du calcul, arts où le discours joue, comme chez elle, un rôle essentiel. Or ces derniers se distinguent les uns des autres par leur objet ; il doit en être de même de la rhétorique, qui leur ressemble. Quel est donc l'objet de la rhétorique ? — La persuasion, répond Gorgias

(453 a). — Mais quelle persuasion ? Les arts susnommés eux aussi persuadent. La persuasion dans les tribunaux et autres assemblées, répond Gorgias, persuasion qui a pour objet le juste et l'injuste.

Mais toute persuasion détermine soit une croyance (πίστις), qui peut être vraie ou fausse, soit une connaissance (ἐπιστήμη), vraie par définition. Laquelle de ces deux est déterminée par la rhétorique ? — La première ! L'orateur n'enseigne pas, à proprement parler ; il communique son opinion, il conseille. — Mais sur quelles affaires conseille-t-il ? Sur le juste et l'injuste seulement ? — Non, sur tous les sujets ; et sur tous il se montre plus persuasif que l'homme du métier. Il faut, bien entendu, qu'il se serve avec justice de cette τέχνη. S'il y a des orateurs injustes, ce n'est pas la faute de l'art, mais du mauvais usage qu'ils en font :

Les maîtres ne sont donc pas coupables et l'art n'encourt de ce chef ni responsabilité ni blâme : toute la faute est à ceux qui en usent mal [1] (457 a).

Mais alors la rhétorique implique-t-elle la justice, ou dispense-t-elle de la posséder ? — Elle la donne à qui ne la possède pas, répond Gorgias. — Dans ce cas, réplique Socrate, un orateur ne saurait être injuste et faire mauvais usage de son art, comme tu viens de l'affirmer ; tu t'es contredit d'une manière flagrante.

Socrate donne alors sa propre définition de la rhétorique : elle n'est pas un art, mais bien une expérience (ἐμπειρία), rentrant, ainsi que la cuisine, la toilette et la sophistique, dans la catégorie de la flatterie. Notre être est en effet formé de deux parties : l'âme et le corps. A chacune de ces parties correspondent deux arts : la législation et la justice, pour l'âme, et, pour le corps, la gymnastique et la médecine. Mais la flatterie s'aperçut de cela : elle se divisa en quatre parties et se glissa sous les quatre arts, donnant à chaque partie respectivement le masque d'un des quatre arts. Il y a donc quatre arts et quatre flatteries qui se correspondent et se ressemblent. Mais tandis que l'art lui-même

1. Cf. Isocrate, *Antidosis*, 252 (v. plus haut, p. 32).

vise au bien, soit de l'âme, soit du corps, c'est-à-dire au bonheur (εὐδαιμονία), la flatterie a pour but le plaisir (ἡδύ) ; elle est incapable de rattacher un objet à sa cause ; son existence est toute fortuite ; telle est aussi la rhétorique :

Je dis qu'elle est non un art, mais un empirisme, parce qu'elle n'a pas, pour offrir les choses qu'elle offre, de raison fondée sur ce qui est en la nature, et qu'elle ne peut, par suite, les rapporter chacune à sa cause. Or, pour moi, je ne donne pas le nom d'art à une pratique sans raison (465 a).

Elle correspond à la justice, comme la sophistique correspond à la législation, la toilette à la gymnastique, la cuisine à la médecine ; c'est dire qu'elle n'est qu'un fantôme de la justice, ayant pour but, non le bien de son objet, comme toute vraie τέχνη, mais le simple agrément de celui-ci.

Mais d'où vient alors l'indéniable pouvoir (δύναμις) de la rhétorique sur les foules ? Ce pouvoir n'a rien de réel ; car tout pouvoir réel veut le bien de l'objet sur lequel il s'exerce, et non son plaisir ; tout pouvoir réel est renfermé dans une τέχνη. Ce n'est donc pas dans la rhétorique qu'il faut chercher un pouvoir réel, mais dans l'art correspondant à la rhétorique, à savoir la justice (478 a, b). C'est elle qui a pour objet le bien suprême et qui constitue le plus beau des arts. Certes, comme telle, elle commence toujours par faire souffrir l'âme qu'elle travaille, de même que la médecine fait souffrir le corps qu'elle entreprend de guérir ; mais cette expiation douloureuse est pour l'âme le plus grand des bienfaits, après celui de n'avoir pas besoin d'expiation, autrement dit de n'être pas malade.

C'est alors qu'une brusque interruption vient pour un instant tout remettre en question : Calliclès bondit en scène et déclare que si, dans le domaine de la « loi » et de la pensée rationnelle, τέχνη l'emporte sur δύναμις, la justice sur la rhétorique et le bien sur le plaisir, dans le domaine de la nature (φύσις) c'est le contraire qui se produit. De quel droit Socrate déclare-t-il que la flatterie est un mal ? Elle est une réalité fondée sur la nature, soit, mais la nature vaut bien la loi ; et ce qui est fondé sur la nature a des titres aussi anciens et aussi valables que ce qui est fondé sur la

loi. Ce n'est donc pas la connaissance qui prévaut, mais la force, ce n'est pas l'art, mais la flatterie. Et la philosophie, qui développe en l'homme la connaissance, doit être cultivée avec une prudente modération, car elle risque d'éloigner ceux qui l'étudient de la volonté souveraine et infaillible de la nature.

Ainsi Calliclès fait du plaisir le bien suprême et déclare que la connaissance diffère du bien.

Mettons-nous donc bien dans la mémoire que Calliclès du dème d'Acharnes a déclaré que le plaisir et le bien étaient identiques, mais que la science et le courage différaient entre eux et différaient du bien (495 d).

Socrate objecte à cela que certains plaisirs sont bons, d'autres mauvais. Le bien ne peut alors se trouver que dans les bons plaisirs, et la distinction entre les bons et les mauvais plaisirs sera l'objet d'un art :

Mais appartient-il au premier venu de distinguer dans le nombre des choses agréables, celles qui sont bonnes et celles qui sont mauvaises ? Ou bien est-ce le fait d'une compétence (τεχνικοῦ) *particulière pour chaque cas ? — La compétence est nécessaire* (500 a).

Donc, si le bien est le but de notre vie, seul l'art, capable de séparer ce qui est bon de ce qui n'est qu'agréable, pourra nous faire connaître ce bien. Pour distinguer les vraies τέχναι des fausses, il suffira dès lors — tout art véritable visant au bien de son objet — de rechercher si c'est au bien ou au seul plaisir de son objet que vise telle ou telle τέχνη.

On apprendra ainsi que l'art de la flûte, celui de la cithare, l'évolution des chœurs, la poésie dithyrambique, la tragédie, visent au plaisir et ne sont que des flatteries. Mais la rhétorique vise-t-elle au bien de son objet ? Ou, ce qui revient au même, les grands orateurs et hommes d'État qu'Athènes a produits ont-ils réellement amélioré l'âme de leurs concitoyens ? Leur ont-ils communiqué ces deux qualités que donne à son objet toute vraie τέχνη, à savoir l'ordre et la proportion : τάξις καὶ κόσμος (504 b) ? Non, car Thémistocle et Cimon furent frappés d'ostracisme et Miltiade faillit être mis à mort ; ils avaient ainsi rendu

leurs concitoyens plus féroces encore qu'ils n'étaient auparavant (516 c, d, e). Certes, ils ont donné à Athènes des bateaux, de beaux édifices, mais ce sont là des choses qui ne sont en soi ni bonnes ni mauvaises, tandis que la rhétorique ne devrait communiquer rien moins que le bien suprême, si elle était une vraie τέχνη. Ils se sont ainsi conduits comme les boulangers et les cuisiniers, qui donnent à qui les veut prendre les produits de leur art, et non comme les vrais artisans, comme les médecins par exemple, qui prescrivent des remèdes à ceux-là seulement auxquels ces remèdes conviennent.

Ainsi la rhétorique n'est pas une τέχνη.

Socrate termine en déclarant qu'il est seul à posséder la véritable πολιτικὴ τέχνη. S'il doit comparaître en justice, il se trouvera dans la situation d'un médecin traduit en tribunal par un cuisinier.

Menon :

L'échec du *Protagoras* ne pouvait être définitif; il fallait absolument trouver de la vertu une définition satisfaisante ; aussi la discussion est-elle bientôt reprise :

« La vertu peut-elle s'enseigner et quelle est sa nature? », demande Socrate à Ménon. Celui-ci répond qu'il y a plusieurs sortes de vertus. — Non, réplique Socrate, la vertu en soi ne peut être qu'une. — N'est-elle pas alors la capacité de commander? — Non ; la capacité de commander est une vertu particulière, comme la rondeur géométrique est une figure particulière ; c'est la figure en soi que je veux, la vertu dans sa généralité. — Dans ce cas, c'est l'amour des belles choses joint à la puissance de se les procurer... — Avec ou sans justice? — Avec justice ! — Mais nous avons défini la justice comme une partie de la vertu. La vertu consisterait donc à mettre dans ses actions une partie de la vertu ; c'est de nouveau à une vertu morcelée que nous aboutissons !

Mais, demande soudain Ménon, comment pourrons-nous trouver la vertu si nous ne savons rien d'elle? Comment découvrir ce qu'on ignore? Socrate expose alors sa théorie de la réminiscence :

Au cours d'une vie antérieure l'âme a acquis des vérités qu'elle a conservées, mais qui sommeillent en elle : ce sont les *opinions vraies* (ἀληθεῖς δόξαι, 85 c). Le but de la dialectique est précisément de réveiller ces vérités et de les transformer en *connaissances vraies* ou *sciences* (ἐπιστῆμαι).

La connaissance vraie a donc son siège dans l'âme et son origine dans le monde supra-terrestre. Elle ne peut être acquise de l'extérieur, mais simplement retrouvée par un effort de mémoire (85 d). Il n'est ainsi pas impossible de chercher à connaître une chose qu'on ignore; continuons donc à chercher quelle est la nature de la vertu. — Mais Ménon déclare qu'il préférerait savoir si la vertu peut être enseignée. Socrate se plie à son désir avec un déplaisir mal dissimulé (86 d), et la discussion reprend son cours : la vertu, déclare-t-on, peut être enseignée si elle est une science. En effet la science est par définition enseignable. Mais les faits prouvent que les hommes vertueux : Thémistocle, Aristide, Thucydide ont été incapables de communiquer leur vertu à leurs enfants. Donc la vertu ne peut être enseignée et n'est pas une science.

Qu'est-ce alors que la vertu? C'est une opinion droite : ὀρθὴ δόξα. Mais en quoi diffère l'opinion droite de la science? En ce qu'elle n'est pas « enchaînée » :

Les a-t-on enchaînées (les opinions droites) elles deviennent sciences, et par suite stables, et voilà pourquoi la science a plus de valeur que l'opinion vraie : à la différence de l'opinion vraie, elle est un enchaînement (98 a).

D'ailleurs, *au point de vue pratique*, l'opinion droite et la science sont également utiles :

...au point de vue de l'action, l'opinion vraie n'est en rien moins bonne ni moins utile que la science, et l'homme qui la possède vaut le savant (98 c).

La vertu n'étant pas une science, la politique, elle non plus, ne sera pas une science (99 b); c'est uniquement à l'opinion droite que Thémistocle et les autres politiques d'Athènes ont dû

leur compétence exceptionnelle : ils furent les interprètes d'une vérité qu'ils ne connaissaient pas et qui ne leur était que prêtée. D'où vient alors cette opinion droite, cette connaissance inconsciente ? Elle ne peut être que divine.

Ainsi la vertu, qui est une opinion droite, est en même temps un don divin (100 b).

*
* *

Les conclusions de ces quatre dialogues renferment de surprenantes contradictions : Socrate nie au début du *Protagoras* que la vertu soit une science, puis déclare, à la fin de ce dialogue, qu'elle en est bien une, pour revenir dans le *Ménon* à sa première position et affirmer : la vertu est une opinion droite, c'est-à-dire un don divin, ce qui la classe dans le même ensemble de réalités que celui où figurent déjà la poésie et l'art du rhapsode.

Ces contradictions ne peuvent de nouveau s'expliquer que par la distinction que nous avons faite plus haut entre les deux emplois opposés, sous un seul et même nom, d'une notion à double face. Nous avons montré que la dialectique a pour but, soit de définir une opinion traditionnelle, sophistique ou personnelle, et de montrer en quoi celle-ci diffère d'une science, soit de définir la science correspondante elle-même et d'ajouter ainsi à la critique négative une reconstruction positive ; dans ces circonstances, avons-nous dit, Platon est souvent amené à se contredire dans la lettre, tout en restant conséquent avec lui-même dans l'esprit : il suffit simplement, pour le comprendre, de savoir de quoi il parle.

L'argumentation de l'*Ion* offre un des exemples les plus nets, les plus schématiques de discussion critique ou négative, préparant le terrain pour une reconstruction ultérieure et faisant, pour cela, table rase des opinions avancées par l'adversaire : Ion se trompe en croyant que la récitation et la poésie sont des arts ; et pourquoi ne le sont-elles pas ? Parce que ni l'une ni l'autre ne satisfont aux conditions posées par tout art véritable, à savoir :

1. *Avoir un objet :* le poète et le rhapsode ne connaissent qu'un fragment seulement de cet objet ; Ion ne comprend bien qu'Homère, et Homère n'excelle que dans l'épopée.

2. *N'avoir qu'un objet* : le poète et le rhapsode savent une foule de choses disparates et se rapportant à des arts divers. Ils ont cru donner un objet propre à leur connaissance en dérobant et groupant sans ordre des fragments d'objets propres à d'autres arts. Si l'assemblage ainsi formé constituait un art, celui-ci serait universel, puisque le poète parle de tout ; mais ce n'est pas le cas ; en fait le poète n'exerce pas un art et parle toujours de choses qu'un autre connaît mieux que lui.

Et pourtant on se heurte ici à une question de fait : la poésie charme et enthousiasme, comme aussi l'art du rhapsode; d'où cela vient-il ? C'est qu'ils dérivent l'un et l'autre d'une inspiration divine : ce que disent le rhapsode et le poète n'est pas faux, mais d'une vérité qui ne leur est que prêtée par les dieux et dont ils n'ont eux-mêmes pas conscience.

Mais, si la poésie d'Homère ne peut recevoir le nom de τέχνη, existe-t-il un autre genre de poésie qui soit digne de cette appellation, une sorte de poésie philosophique, qui serait avec celle d'Homère dans les mêmes rapports que la connaissance du bien et du mal l'était avec la « sagesse » de Charmide ? C'est ce que Platon ne nous dit pas. Mais nous pouvons aisément suppléer à cette lacune et affirmer que la vraie τέχνη poétique n'est autre que la dialectique, pour autant qu'on envisage celle-ci dans la beauté de l'harmonie qu'elle comporte[1].

Pareille à la poésie, la vertu est, elle aussi, une opinion imposée par les dieux. Mais, de même que dans l'*Ion* il s'agissait de la poésie telle que jusqu'alors elle avait été cultivée en Grèce, de la poésie d'Homère, réalité historique et non philosophique, dans le *Ménon* c'est la vertu traditionnelle qu'on étudie, celle de Thémistocle et d'Aristide. A deux reprises dans ce dialogue (86 d et 100 b.) Socrate regrette qu'on n'ait pas défini la notion sur laquelle on discute ; c'est dire que l'on discute sur une notion

1. C'est ce que le *Phèdre* nous fera mieux comprendre.

toute faite, sur une opinion traditionnelle. Dès lors nous pouvons prévoir que les conclusions du *Ménon* relativement à la notion d'ἐπιστήμη seront, comme celles de l'*Ion* pour la notion de τέχνη, négatives, à moins que la discussion ne dévie en cours de route.

Cette déviation, d'ailleurs, risque bien de se produire ; elle se produirait sans doute si Socrate n'était retenu dans l'ornière par son adversaire. Socrate est désireux de résultats positifs ; il demande à Ménon de lui définir la vertu en soi ; si cette définition est bonne et résiste à toute épreuve on pourra déclarer que la vertu est une science. Malheureusement les définitions que propose Ménon enferment toutes le même vice que celles d'Ion au sujet de la poésie : 1) elles ne sont *pas assez générales* : Ménon se contente d'énumérer diverses sortes de vertus ou de les réunir en une catégorie trop restreinte ; 2) elles comportent d'autre part une *généralisation purement arbitraire* : Ménon assemble pêle-mêle toutes les réalités qu'il croit entrevoir sous la dénomination de vertu. La véritable vertu, la vertu-science ne peut former qu'un tout et un tout cohérent.

Il faut donc admettre que la notion que se fait Ménon de la vertu est incompatible avec la science. Alors, de deux choses l'une ; ou bien l'on abandonnera cette notion irrationnelle pour chercher ailleurs la vraie vertu-science, ou bien l'on persistera à vouloir définir la notion imparfaite de Ménon, mais on n'arrivera pas alors à la possession d'une science, c'est-à-dire au but dernier de l'ascension dialectique. De toute façon il est impossible de garder intacte la notion de Ménon et de tirer d'elle la vertu philosophique, car une science ne saurait se déduire d'une opinion [1]. Socrate semble se décider pour la seconde des deux solutions possibles : déjà il a amené Ménon à identifier vertu et justice — et nous savons que la justice est une science — ; il va donc parvenir à son but. Mais alors que deviendra la vertu primitive si on l'abandonne ainsi pour s'attacher à la justice ? La justice n'est qu'une partie de la vertu ; définir l'une ce n'est pas

1. Cf. plus haut, p. 69.

définir l'autre. Si l'on veut définir toute la vertu, il faut donc revenir en arrière et, au lieu de morceler la notion primitive pour n'envisager qu'une de ses parties, la justice, chercher à enfermer dans une définition cette notion telle qu'elle est.

Ainsi la discussion rentre dans l'ornière primitive. Mais ce n'est pas pour longtemps : Platon a compris qu'il avait mieux à faire qu'à nous montrer simplement en quoi la vertu traditionnelle consiste et en quoi elle diffère de la science ; il a senti qu'il nous devait maintenant des explications positives sur la science elle-même. Aussi, faisant de nouveau dévier la discussion, abandonne-t-il la notion d'ἀρετή et nous donne-t-il sur celle d'ἐπιστήμη les plus précieuses indications : la science est la connaissance même de l'âme ; antérieure au corps et oubliée lors de la naissance physique, elle est ensuite redécouverte par un effort individuel de mémoire. Et cette fois, saisi par la passion dialectique, Socrate a bien envie de poursuivre sur cette nouvelle voie. Mais Ménon l'arrête et le ramène à la notion primitive et non définie, à la vertu traditionnelle du début. Cette fois ce n'est pas sans quelque difficulté que Socrate se laisse faire, car il sent bien qu'à sa place tout vrai philosophe abandonnerait cette fausse vertu pour trouver la vraie [1]. Aussi se donne-t-il l'air de céder par politesse.

1. Il est vrai que Socrate dit à Ménon : « *Avant* de chercher si la vertu peut être enseignée, mieux vaudrait chercher ce qu'elle est » (86 d), comme si c'était Ménon qui anticipait et voulait brûler les étapes, et lui, Socrate, qui s'efforçait de le retenir. Mais en fait la vertu vulgaire, qui est contradictoire, est rationnellement indéfinissable. Tout ce qu'on peut savoir d'elle, c'est qu'elle est une opinion droite d'origine divine, ce qui n'est pas une définition. La recherche « préparatoire » dont parle Socrate conduirait à une définition rationnelle de la vertu, la vertu vulgaire étant abandonnée pour l'ἐπιστήμη philosophique. C'est donc bien Socrate qui anticipe et Ménon qui le retient. Et c'est grâce à l'intervention de ce dernier, qui empêche qu'on ne définisse la vertu, que le dialogue reste sur le terrain des réalités traditionnelles où il devait rester, et conduit à un résultat qui, loin d'être anticipé, n'est que préparatoire, à savoir : la vertu irrationnelle et indéfinissable n'est pas une ἐπιστήμη. Chercher à donner de cette vertu traditionnelle une définition plus précise, comme Socrate voulait qu'on le fît, « au préalable », c'eût été nécessairement abandonner cette vertu pour la seule vertu définissable, à savoir une ἀρετή philosophique et abstraite.

Mais de nouveau, et pour la troisième fois, il s'enfuira vers les réalités abstraites, en identifiant la vertu à l'intelligence raisonnée : φρόνησις, cette dernière étant très parente de la science. Et, une troisième fois aussi, il lui faudra revenir en arrière vers l'ancienne notion de vertu, que l'on incarnera cette fois en Thémistocle, Périclès, Thucydide et Aristide pour être sûr de ne pas la perdre à nouveau. Et l'on terminera le dialogue en montrant qu'elle n'est pas une science, mais une opinion droite, c'est-à-dire une vérité divine non enchaînée et sur laquelle les hommes n'ont aucune prise.

Ainsi nous trouvons dans ce dialogue les deux parties, critique et constructive, dont nous avons parlé. Certes il ne faut voir là que les deux faces d'un problème unique, et résolu par une méthode unique : la dialectique. En ce sens peut-être avons-nous tort de dire que la discussion « dévie ». Socrate ne sort pas latéralement du sujet, il le dépasse, il anticipe, puis revient en arrière, remarquant que son adversaire a peine à le suivre. Voilà pourquoi ce n'est pas à la fin du dialogue, mais au milieu, que le progrès dialectique atteint son point culminant ; l'opinion droite de la fin n'est qu'une réalité intermédiaire. Certes, comme l'a dit très justement M. Brochard : Les deux questions : qu'est-ce que la science et qu'est-ce que la vertu, n'en font qu'une : la vertu peut-elle s'enseigner[1] ? Mais il ne reste pas moins vrai qu'à cette question deux réponses contraires peuvent être apportées, selon qu'on envisage la vertu vulgaire ou la vertu philosophique. Socrate donne à la fin du dialogue la première de ces réponses et, en cours de route, partiellement la seconde.

Ainsi, dans le *Ménon*, Socrate essaie trois fois de suite de s'élever jusqu'à la science ; trois fois de suite il est ramené à son point de départ et, finalement, c'est sur une définition de la vertu traditionnelle que la discussion s'arrête, et non sur celle de la vertu philosophique. Et ce dialogue dans son ensemble nous permet de tirer une triple conclusion :

1) La vertu traditionnelle n'est pas une science.

1. V. Brochard : *La Philosophie de Platon* : La Théorie de la Science : Revue des Cours et Conférences, 1896-97. 5e année, février, p. 730-740.

2) La vertu philosophique, que nous ne connaissons pas encore, risque bien d'être une science, puisqu'elle ressemble à la justice et à la connaissance raisonnée.

3) La science elle-même est la connaissance de l'âme.

Le *Ménon* définit donc la vertu et la science en les séparant l'une de l'autre. Le *Protagoras*, au contraire, les rapproche. Ce dialogue comprend aussi une partie négative et une partie positive ; mais, ici, la discussion, au lieu de suivre une ligne sinueuse et assez tourmentée — s'élevant brusquement vers la science puis retombant par trois fois sur le terrain de l'opinion — décrit un nouveau et double trajet : deux lignes qui, parties ensemble de deux points opposés, avancent simultanément l'une vers l'autre, se rapprochent, se croisent, puis se séparent à nouveau, de telle sorte que les deux adversaires interchangent en cours de route leurs points de vue : Socrate, au début, et Protagoras, à la fin, déclarent : La vertu n'est pas une science ; Protagoras, au début, et Socrate, à la fin, affirment : la vertu est une science. Dans un pareil « bouleversement » (361 c) où trouver l'opinion de Platon ? Est-ce dans les déclarations de Socrate à la fin du dialogue ? Mais alors Platon serait d'accord avec Protagoras ; bien plus, il nous représenterait Socrate découvrant au prix d'un long effort dialectique ce que Protagoras avait trouvé dès le début ! Cela n'est guère possible. Il est nécessaire, pour voir clair dans cet entrelacs de propositions diverses, d'examiner l'une après l'autre les opinions des deux adversaires.

La sophistique ou, ce qui revient au même ici, la politique est pour Protagoras nn art. Mais cet art diffère des autres arts par son *origine* : il est directement issu de Zeus, et par sa *nature* : il est universellement répandu, c'est-à-dire nécessaire à tout homme digne de ce nom. Il a son objet propre : la vertu, qui elle aussi est donnée à chacun ; pareil à la langue maternelle, il ne peut à proprement parler être enseigné, mais simplement être développé chez autrui. Telle est l'opinion du sophiste au début du dialogue. A la fin, comme nous l'avons dit, Protagoras a retourné son char : il déclare : La vertu n'est pas une science, ce qui revient à dire : La politique n'est pas un art.

Cette dernière opinion est également celle de Socrate au début : La vertu, déclare-t-il, ne peut être enseignée ; elle est une connaissance divine. Mais lui aussi modifie bientôt son point de vue et rejoint à la fin du dialogue l'opinion protagorienne du début, en affirmant : La vertu est une science.

De ces deux discussions qui se croisent, l'une conduit donc à un résultat négatif, l'autre à un résultat positif ; nous retrouvons ici le double point de vue du *Ménon* : la vertu, conçue comme une réalité historique, irrationnelle, et, comme telle, déclarée différente de la science ; puis, considérée comme une réalité philosophique et rationnelle, et, cette fois, identifiée à la science. Le premier de ces raisonnements, celui que fait Protagoras, reproduit celui qui dans le *Menon* sert de base à tout le dialogue : il définit une opinion ; le second, celui de Socrate, reproduit et achève celui qui dans le *Ménon* vient à trois reprises se greffer sur l'autre et nous conduit aux notions de justice et de connaissance raisonnée : il définit une science. Ce n'est pas un des moindres tours de force de Platon d'avoir ainsi conduit d'une seule main, au cours de ce long dialogue, son double attelage.

La première de ces deux discussions amène Protagoras — comme Charmide, Euthyphron, Ion et Ménon — à différencier de la science une notion qu'il identifiait avec elle : une fois de plus Socrate montre à son adversaire que cette notion comporte une généralisation arbitraire ; nous avons vu que dans le *Ménon* la vertu ne pouvait être identifiée à la justice, puisqu'elle contenait la justice ; ici, elle ne peut être identifiée à la science, parce que, de l'aveu même de Protagoras, elle contient la science ; en outre elle diffère par nature de la science qui, elle, est toujours victorieuse du mal et du plaisir. Ainsi Socrate montre à Protagoras que la science n'est pas telle qu'il se la représentait et qu'on ne peut dès lors l'identifier à la vertu. D'un bout à l'autre de la discussion Protagoras conserve donc sans la changer sa conception de la vertu mais modifie sa conception de la science[1].

1. On ne peut considérer comme une modification importante du mot ἀρετή la légère concession que fait Protagoras à Socrate en reconnaissant que, parmi les cinq parties de la vertu, déclarées jusqu'alors distinctes les unes des autres, quatre sont « assez voisines » (349).

Voilà pourquoi la discussion aboutit, comme dans le *Ménon*, à la définition d'une opinion, c'est-à-dire, par rapport à l'idée de science, à une conclusion négative.

Mais, pendant ce temps, Socrate lui aussi, et d'une façon inverse, évolue. Son point de départ est représenté par la vertu telle que Protagoras l'a définie ; cette vertu, il refuse de l'identifier à la science, car il connaît déjà la vraie nature de cette dernière. Mais, en cours de route, il rapproche peu à peu les deux notions, ou plutôt modifie celle de vertu de manière à la faire se confondre, puis s'identifier complètement avec la notion de science qui, elle, ne change pas. C'est ainsi que nous le voyons éliminer de la notion primitive de vertu tout ce qui n'est pas la science elle-même, tout ce contenu irrationnel qu'y croyait découvrir Protagoras. Il s'arrête dès lors sur cette conclusion : la vertu est une science ; de même, dans le *Ménon*, il affirme, à un moment donné : la vertu est la justice ; dans les deux cas il a « morcelé » la notion primitive et rejeté tout ce qui en elle n'était pas compatible avec la science. D'un bout à l'autre de la discussion Socrate conserve donc sans la changer sa conception de la science et modifie sa conception de la vertu. Aussi la conclusion est-elle cette fois positive.

Mais est-il vrai que le raisonnement que fait Socrate s'arrête, comme nous l'avons dit et comme il l'affirme lui-même, où commence le raisonnement de Protagoras ? Ce n'est plus alors à deux lignes qui se croisent que nous pourrions comparer la discussion, mais à l'ancien symbole du serpent qui se mord la queue ; et nous ne verrions plus quel motif a pu engager Platon à écrire ce dialogue. En fait, et ceci est capital, à aucun moment Socrate et Protagoras ne sont d'accord, même si l'on rapproche artificiellement les points de vue en disant que les propositions premières de l'un coïncident avec les conclusions de l'autre. Et cela parce que la divergence qui les sépare ne porte pas seulement sur la signification du mot ἀρετή mais également sur celle du mot ἐπιστήμη. Si l'opinion dernière de Socrate reproduit l'opinion première de Protagoras, c'est par le jeu d'une double contradiction. Nous avons montré qu'au début du dialogue les deux adver-

saires ne s'entendaient pas sur le sens du mot science; que c'était, à la fin, sur le sens du mot vertu que portait leur dissentiment ; si l'on rapproche maintenant le début de la fin, on constatera évidemment qu'ils ne s'entendent ni sur le sens du mot vertu ni sur celui du mot science; et l'on comprendra qu'ils puissent l'un et l'autre affirmer : La vertu est une science ; ils ont entièrement perdu le contact qui rendait encore possible leur dissentiment; ils ne parlent plus le même langage ; l'un dit : La fausse vertu est une fausse science ; l'autre : la vraie vertu est une vraie science.

Toutefois ce n'est pas sans raison que Socrate constate une analogie entre la pensée de son adversaire et la sienne propre. A n'y regarder que de l'extérieur, les deux notions de science dont ils se font les champions se ressemblent : il s'agit chaque fois d'une connaissance d'origine divine, et chaque fois aussi ce caractère divin est d'une essence particulière : seule de son espèce, la science de Protagoras est issue de Zeus ; seule aussi celle de Socrate a reçu l'approbation expresse de la Pythie ; en outre elles sont l'une et l'autre universelles, indispensables, départies à tout homme ; mais toutes deux aussi demeurent inconscientes en la grande majorité des individus, auxquels elles ont besoin d'être révélées. Socrate et Protagoras ont reçu le don, non de communiquer la science, car étant à tous elle n'est possédée par personne, mais de l'indiquer aux autres. Cette science a un objet qui lui est propre et, s'il est vrai qu'elle est supérieure aux autres connaissances, elle ne saurait toutefois être conçue comme la somme encyclopédique des connaissances particulières.

Ainsi Protagoras, dans la définition qu'il donne de son art, semble venir se ranger aux côtés de Socrate en s'opposant comme lui à la tradition d'une part, à Hippias et aux encyclopédistes d'autre part. Aussi n'est-il pas étonnant de voir Socrate, qui sent bien malgré tout que le sophiste n'est pas son allié, obligé, pour le contredire, de soutenir au début une opinion nettement contraire à celle qu'il croit véritablement juste, de déclarer que la vertu est divine et ne saurait être enseignée. Certes, c'est bien là aussi ce qu'il affirme dans le *Ménon*, mais nous savons que dans ce dialogue

également, lorsqu'il définit la vertu comme une opinion droite, il ne dévoile pas le fond de sa pensée, puisque la « vertu » dont il parle n'est pas une excellence philosophique, mais cette fausse notion de vertu que la tradition a répandue. Il n'en est pas autrement dans le *Protagoras* : Socrate, pour qui l'excellence dernière ne peut être que science philosophique n'hésite pas à soutenir l'opinion contraire, afin de montrer à son adversaire que celui-ci se fait une idée fausse de cette excellence — qu'il identifie à la science sophistique — et afin de donner une impulsion à la discussion qui, sans cela, n'aurait pas de raison de s'ébranler[1].

Mais cette analogie extérieure, qui rapproche un instant les théories socratiques des principes sophistiques, se transforme en une opposition irréductible dès qu'on examine la question en philosophe. La « science » du sophiste n'est au fond qu'une opinion travestie, plus proche de la nature (φύσις) que de la science vraie. Protogoras croit avoir, comme il dit, dégagé la politique de plusieurs arts où elle était virtuellement contenue, et constitué ainsi l'objet propre de son art ; en fait il a seulement rapproché en un tout artificiel des réalités diverses et inconciliables. La « vertu » de Protagoras n'a de la science vraie que la façade. Comment dès lors trouver la vraie science ? Il faut commencer par épurer la notion de tout ce qu'elle contient d'irrationnel, de tout ce qui n'est que nature (φύσις) ou puissance (δύναμις), c'est-à-dire de quatre sur cinq de ses parties constituantes : le cou-

1. Il n'est donc pas suffisant de dire, comme M. Halévy (*Théorie platonicienne des sciences :* Introduction. p. XXVIII-XXIX) : « La vraie vertu, la vertu philosophique devra consister dans la conscience du caractère contradictoire de la vertu vulgaire ». La connaissance de ces contradictions ne fait que préparer et motiver une recherche ultérieure qui conduira à la vraie vertu. A la fin du *Protogoras*, Socrate a démontré à son adversaire que sa « vertu » était contradictoire et n'était pas une science. Mais, entre cette découverte négative et celle de Socrate qui affirme : La vertu est une science, la différence est capitale. Nous savons bien, encore une fois, qu'il n'y a là qu'un seul et même problème, mais un problème qui n'est pas résolu quand on s'est rendu compte des contradictions qu'il comporte. Il ne suffit pas de savoir que la vertu vulgaire ne peut pas s'enseigner pour être en droit de déclarer que la vraie vertu est enseignable.

rage, la sagesse, la justice, la sainteté. Il faut ensuite examiner seul le noyau rationnel qui a résisté — c'est là la vraie science — l'élargir, lui donner toute sa généralité ; et cet élargissement aura pour effet de réintroduire dans la notion tout ce qui du courage, de la sagesse, de la justice et de la sainteté est compatible avec la vraie science ; dans la vertu ainsi obtenue, comme dans la vertu traditionnelle, ces quatre parties trouveront place, mais au lieu d'être distinctes de la vraie science, elles seront pénétrées par elle, en sorte qu'elles cesseront d'être distinctes les unes des autres : le voici le lingot d'or dont les parties se ressemblent et ressemblent au tout [1]. Cette vraie vertu, obtenue par une élimination suivie d'une généralisation, n'est plus la « vertu » traditionnelle, c'est la *connaissance du plaisir et de la douleur*, s'opposant à la notion primitive comme s'opposait à la « sagesse » de Charmide la connaissance du bien et du mal. Cette conclusion, loin de reproduire la définition première de Protagoras, la contredit du tout au tout puisque celle-ci fait partie du domaine concret de l'opinion, celle-là du domaine abstrait de la science, et qu'entre les deux mondes aucun compromis n'est possible [2].

Comme la sophistique pour Hippias et la poésie pour Ion, la rhétorique constitue, de l'avis de Gorgias, une science universelle, bien que pourvue de son objet défini ; il estime qu'elle

1. Sur ce double procédé dialectique v. G. Rodier : *Sur l'évolution de la dialectique de Platon*. Année philosophique : Tome XVI, 1905, p. 49-73.

2. Voici comment pourrait être résumé ce que nous venons de dire du *Protagoras* :

Début : *Deux notions distinctes d'*ἐπιστήμη *et une d'*ἀρετή à savoir :

ἀρετή *traditionnelle* { Socrate : C'est une force divine et humainement incommunicable, très différente de l'ἐπιστήμη (autrement dit, c'est une δόξα).
Protagoras : C'est une « ἐπιστήμη ».

Milieu : (352 b. d.) : *Socrate démontre à Protagoras qu'il se fait d'*ἐπιστήμη *une représentation fausse.*

Fin : *Deux notions distinctes d'*ἀρετή *et une d'*ἐπιστήμη à savoir :
Socrate : L'ἀρετή (philosophique) est une ἐπιστήμη (philosophique).
Protagoras : L'ἀρετή (traditionnelle) n'est pas une ἐπιστήμη (philosophique).

englobe et surpasse à la fois tous les arts, que l'orateur tient lieu de médecin, de juriste, de financier, etc. (452 c). On retrouve donc chez lui ce désir, qui était celui de tout penseur grec, de posséder une connaissance qui soit la clef de voûte de toutes les autres. Socrate, lui, a son idée faite : la rhétorique n'est pas un art, pour la simple raison qu'elle n'a pas d'objet ; analogue à la poésie, elle a cru se constituer un objet en dérobant un fragment du sien à chaque art ; mais cet objet-là n'a aucune réalité. Le rhéteur croit parler de tout avec compétence et, en fait, ne parle jamais que de ce qu'un autre connaît mieux que lui ; il est entièrement contenu dans le médecin, le financier, le géomètre, etc. Donc, pas plus que la poésie, la sophistique et la vertu traditionnelle, la rhétorique n'est un art ; elle n'est pas formée de parties semblables entre elles et semblables au tout, comme celles d'un lingot d'or, mais de parties dissemblables, comme celles du visage. Ces parties ne peuvent être maintenues réunies que par une force extérieure à elles, par une δύναμις, — divine ou humaine peu importe — tandis que l'art véritable ne doit sa cohésion et son unité qu'à la logique intérieure de sa composition. La rhétorique est une expérience : ἐμπειρία ; artificiellement dégagée d'un ensemble de notions empiriques, développée chez l'individu par la seule pratique, elle est analogue à cette prétendue vertu que Ménon avait tirée de l'exemple sensible, historique, irrationnel de Thémistocle et de Périclès.

Telle est la signification de la première partie du dialogue, partie critique et qui nous apprend en quoi la rhétorique traditionnelle diffère de la science. Ce but atteint, nous allons pouvoir nous éloigner de cette rhétorique terrestre et irrationnelle et chercher à nous élever jusqu'à la notion abstraite correspondante, jusqu'à la rhétorique philosophique, jusqu'à une science. Mais, sur ce nouveau terrain où Socrate s'empresse de faire monter la discussion, seuls comptent les arguments de la logique pure ; aussi, lorsque Calliclès oppose à Socrate un argument de fait, a savoir l'indéniable pouvoir (δύναμις) de la rhétorique sur les foules, celui-ci ne répond-il pas, comme on pouvait s'y attendre, en comparant ce pouvoir à la puissance des charmes

et des incantations, ou encore en l'assimilant à un don divin ; il en nie simplement l'existence. C'est que, dans le domaine des concepts où la discussion vient de s'élever, la δύναμις irrationnelle est inexistante : la rhétorique ne saurait être puissante, car elle ne vise pas au bien de son objet, comme fait tout art véritable ; la seule puissance réelle se trouve dans la connaissance et dans la vérité.

Chose curieuse, Socrate fait accepter sans peine à ses adversaires que la rhétorique n'est pas un art : Gorgias ne songe pas un instant à protester, et c'est peu après qu'il fait son fameux éloge de la rhétorique ; Polos répond à Socrate, qui traite la rhétorique d'empirisme : Qu'importe, si elle est ainsi un moyen de se rendre agréable ! De même, Ion se déclarait jadis fort heureux que la rhétorique fût un don divin. Ni les uns ni les autres ne prévoient évidemment les conséquences auxquelles les entraînera cette seule concession : l'abandon pour leur connaissance du nom d'art ; ils ne se doutent pas encore que Socrate considère les arts comme la seule réalité humaine valable, et que c'est anéantir la rhétorique que de lui refuser droit de cité parmi eux. Il y a donc entre les sophistes et Socrate un malentendu sur le sens du mot τέχνη, malentendu que celui-ci remarque bien vite, d'ailleurs, et qu'il cherche à dissiper ; c'est pour montrer qu'il ne fait pas une banale querelle de mots qu'il croit devoir introduire dans la discussion la capitale distinction entre l'art et l'expérience, qui fait de la rhétorique une vulgaire flatterie.

Cette fois-ci les adversaires l'ont compris, et le suivent sur le terrain de la réflexion abstraite ; ce n'est plus un argument de fait que maintenant on va lui opposer, mais un véritable système philosophique. Socrate dénie à la rhétorique toute puissance réelle : on va lui faire admettre l'existence de cette puissance, que l'on érige pour cela en loi naturelle. Mais Socrate ne se laisse pas décontenancer pour si peu ; ripostant aussitôt, il oblige son adversaire à confesser que la science l'emporte sur la loi naturelle, donc sur la prétendue puissance [1].

1. Remarquer en outre que Calliclès identifie *art* et *loi*, dans le résumé qu'il fait de l'opinion de son adversaire. Mais Socrate n'a jamais identifié l'art et la loi. Aussi la riposte de Calliclès porte-t-elle à faux. Elle frappe en réalité, non Socrate, mais les sophistes qui, nous le savons, font de l'art un ensemble de règles. L'erreur de Calliclès n'en est pas moins significative ; c'est celle d'Aristophane et de beaucoup d'autres ; il devenait urgent que Platon écrivît un dialogue pour se désolidariser d'avec ceux qui cherchent la vérité dans les lois, les règles ou les formules. Ce dialogue sera le *Phèdre*.

Dès lors Socrate est vainqueur ; rien ne s'oppose plus à la distinction qu'il a faite plus haut entre la flatterie et l'art. Il peut donc, en toute tranquillité, déclarer que, d'une part, la rhétorique est une flatterie, et que, d'autre part, la vraie politique, c'est-à-dire la science correspondante à cette flatterie, existe ; il s'empresse d'ajouter, d'ailleurs, qu'elle est très rare et qu'il est un des seuls à la posséder.

Ainsi la discussion aboutit une fois de plus à ce double résultat : 1) La notion posée au début n'est pas une science. 2) Il existe une science véritable qui s'oppose à cette notion et lui correspond dans le domaine philosophique. — Elle nous apprend encore que tout art améliore son objet en lui communiquant l'ordre et la proportion.

Ἐπιστήμη et τέχνη représentent donc bien le degré suprême de la connaissance et de l'activité humaines ; elles s'opposent d'une part à l'expérience, qui groupe sans ordre des réalités irrationnelles qu'elle maintient réunies par l'effet d'une puissance extérieure à elles, et non par leur attraction naturelle et logique, d'autre part à la vérité divine, sur laquelle l'homme n'a aucune prise.

Mais Platon voudrait-il dire par là que la connaissance humaine est supérieure à la vérité divine ? A cette question nous ne pouvons répondre que par l'affirmative, fût-ce au risque d'accuser le grand philosophe d'hérésie. On nous objectera qu'à la fin du dialogue qui porte son nom, Ion le rhapsode se déclare enchanté d'apprendre que son art est un don divin, estimant que ce qui vient des dieux est supérieur à toute autre chose ; on peut aussi faire remarquer que la politique, conçue comme une opinion divine, est celle de Thémistocle et d'Aristide, c'est-

à-dire celle des plus grands hommes qu'Athènes ait produits. A cela s'ajoute le témoignage de Xénophon, témoignage corroboré par les déclarations mêmes de Socrate dans l'*Apologie* de Platon, à savoir que si Socrate ne s'est pas occupé des réalités divines, ce n'est pas parce que la connaissance de ces choses lui paraissait inférieure à la sagesse humaine, mais parce qu'il l'estimait au contraire bien supérieure. Que faut-il donc croire ?

Dans le *Ménon*, où sont définis les rapports de l'opinion droite, c'est-à-dire de la connaissance divine et de la science, ou connaissance humaine, ces deux ordres de réalités sont déclarés *en pratique* d'utilité égale. Ce n'est donc que sur le terrain de l'utilité pratique que la connaissance divine et la connaissance humaine sont équivalentes. En outre, tandis que cette dernière est acquise une fois pour toutes, l'opinion, conçue comme une inspiration (99 c-100 a), ne peut être, comme telle, que passagère et réservée à quelques élus [1].

Ainsi deux conditions doivent être remplies pour que chez un individu la connaissance philosophique et l'opinion soient équivalentes :

1) Que l'on ne considère que leur utilité pratique.

2) Que l'on suppose existante à ce moment-là l'opinion droite.

Il en résulte que la vertu, la poésie, ne sont utiles que dans les instants où elles sont des opinions droites, c'est-à-dire quand l'homme est divinement inspiré ; c'est alors seulement qu'elles se confondent avec la vraie connaissance ; et encore cette ressemblance est-elle toute « pratique ». La vraie connaissance ou science l'emporte donc sur l'opinion droite en ce qu'elle est toujours utile, et utile en théorie comme en pratique. Si les conclusions de l'*Ion* et du *Ménon* semblent contenir un éloge de la

1. Remarquer à ce propos la double restriction que fait Socrate : l'opinion droite — dit-il —, aussi bien que la connaissance philosophique, peut produire des hommes utiles aux cités, *si tant est qu'il y en ait* : εἴπερ εἶεν (98 c) ; et, plus loin : la vertu vient d'une faveur divine, *chez ceux toutefois qui la possèdent* : οἷς ἂν παραγίγνηται (99 e). N'y a-t-il pas là plus que la simple formule d'atténuation, si fréquente, il est vrai, dans la prose platonicienne ?

poésie d'Homère et de la vertu de Thémistocle, c'est que l'on considère cette vertu et cette poésie dans les moments favorisés où elles ont été divines et identiques à la vraie connaissance ; en elle-même la vraie connaissance reste donc bien supérieure à l'opinion droite.

Ceci va nous permettre de préciser nos conclusions et, plus particulièrement, de résoudre une contradiction contenue dans deux de ces dialogues, et qui a déjà étonné plusieurs critiques. On a trouvé étrange que Platon, parlant des grands hommes d'État athéniens et de leur prétendu art politique, déclarât dans le *Ménon* qu'ils furent de bons politiques (ἀγαθοὶ τὰ πολιτικά, 93 a) alors que dans le *Gorgias* il avait soutenu l'opinion contraire (οὐκ ἄρ' ἀγαθὸς τὰ πολιτικά, 516 c).

Schleiermacher estime que la réhabilitation du *Ménon* est ironique et que la véritable opinion de Platon est celle du *Gorgias*. Gomperz pense que Platon veut, dans le *Ménon*, « faire la palinodie du *Gorgias* » et que cette réhabilitation des hommes d'État athéniens constitue « l'origine et la raison d'être du *Ménon* » [1]. Ces deux explications ont le tort, à notre avis, de donner trop d'importance à un point de vue qui, pour Platon, en avait certainement assez peu : celui de la vérité historique. Les dialogues sont des

1. Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, II, p. 390-94. J'avoue ne pas comprendre comment Gomperz a pu prendre au sérieux une supposition pareille. Le *Ménon*, palinodie politique ! L'interrogation de l'esclave, les révélations capitales sur l'origine de la connaissance et ses rapports avec la destinée de l'âme seraient là par surcroît ! Passe encore si Platon était un historien ; mais Platon est *le contraire* d'un historien. Pour lui la vérité historique et traditionnelle est au service de la vérité abstraite. Il n'a pas écrit son dialogue philosophique pour réhabiliter Thémistocle ; il a réhabilité Thémistocle pour mettre en lumière une nouvelle face du problème philosophique. Toute son œuvre (et particulièrement le *Cratyle* et le *Timée*) prouve que les faits concrets, aussi bien les faits du monde physique que ceux du monde historique, ne sont pour lui qu'un moyen de s'élever jusqu'aux idées abstraites. Et s'il lui faut pour cela se contredire, qu'importe ! Dans ce monde inférieur où règnent la vraisemblance et l'erreur, les contradictions ne gâtent rien. A cet égard le point de vue de Bonitz me paraît des plus justes (Bonitz, *Platonische Studien*) et la critique que lui adresse Gomperz (*op. cit.*, II, p. 592, n. 3) non fondée.

ouvrages de philosophie ; ce sont donc des raisons d'ordre philosophique et non historique qui ont, selon toute vraisemblance, amené Platon à se contredire à si peu d'intervalle et sur un sujet qui nous paraît, à nous, philologues, si capital. Et voici quelles sont, pensons-nous, ces raisons :

Dans le *Gorgias*, la phrase que nous citons partiellement et qui affirme l'incapacité politique des hommes d'État se trouve au terme d'une discussion dans laquelle la politique — la véritable politique du philosophe — a été définie comme un art; nous sommes donc ici en plein dans l'abstraction : la dialectique a depuis longtemps abandonné le monde des notions traditionnelles et se meut dans celui des purs concepts. C'est à ce moment que l'exemple de Thémistocle est introduit dans la discussion. Mais la politique de Thémistocle est une notion traditionnelle, historique, non philosophique. Envisagée des hauteurs abstraites où la dialectique nous a fait monter, n'est-il pas naturel qu'elle fasse humble figure? Même dans ses meilleurs moments, c'est-à-dire lorsque, divinement inspirée, elle devient opinion droite, elle n'a encore qu'une utilité pratique, c'est-à-dire une utilité qui dans le monde abstrait ne signifie rien. Peut-on s'étonner dans ces conditions d'entendre Socrate déclarer : Thémistocle ne fut pas un bon politique?

Dans le *Ménon*, au contraire, la discussion est restée sur le terrain des idées traditionnelles; ce n'est pas la vertu philosophique qu'on cherche à définir mais la vertu traditionnelle et historique. Cette notion ne bénéficie donc pas ici d'une ascension préalable qui l'a épurée de son contenu irrationnel. Dès lors on ne peut nier, si l'on envisage la question sous cet angle, que Thémistocle ait été un politique remarquablement doué et que l'utilité pratique de son influence — puisque l'opinion droite est pratiquement utile — ait été grande. Il faut remarquer en outre que, dans le *Ménon*, Socrate cherche à démontrer que la vertu est incommunicable et que les hommes d'État n'ont pu la transmettre à leurs fils; c'est là une chose qu'il prouvera avec d'autant plus de force qu'il donnera aussi plus d'importance à cette vertu, affirmera plus hautement que Thémistocle et ses collègues

l'ont possédée. Dans le *Gorgias* au contraire il veut montrer que les hommes d'État n'ont pas amélioré l'âme de leurs subordonnés ; il est évident que, dans l'intérêt de sa cause, il a tout avantage à insister sur le caractère néfaste de leur politique.

Ainsi, et une fois de plus, la contradiction, évidente dans la forme, n'atteint pas l'esprit du dialogue. Platon, en citoyen d'Athènes qu'il est, ne peut s'empêcher d'admirer Thémistocle ; mais, en philosophe novateur et idéaliste, il se voit forcé de le blâmer. Ce n'est pas autrement d'ailleurs qu'il agit à l'égard d'Homère : dans l'*Ion*, dialogue « négatif » comme la plus grande partie du *Ménon*, il juge Homère en fonction de l'opinion droite, et, partant, ne laisse pas de l'admirer, de le déclarer divin. Plus tard, cependant, il lui refusera une place dans sa République idéale, parce qu'il jugera alors les choses du point de vue de l'ἐπιστήμη philosophique. Comme Thémistocle, Homère est, *par moments* et *pratiquement*, l'égal du philosophe ; mais philosophiquement il ne l'est jamais. Et lorsque Socrate loue Homère, lorsqu'il loue Thémistocle, ce n'est pas l'œuvre tout entière de ces deux hommes qu'il a en vue, mais ce qui, dans cette œuvre, a pratiquement reproduit l'ἐπιστήμη, à savoir l'opinion droite. Mais cette opinion droite, sur laquelle on s'arrête et qui tient ainsi le milieu entre la vérité philosophique et l'erreur, existe-t-elle en fait? C'est ce que rien ne prouve. On la rencontre chez les hommes utiles aux cités « si tant est qu'il y en ait » (98 c) et « pour autant qu'ils la possèdent » (99 e). De toute façon elle diffère de la vraie connaissance en ce qu'elle n'est pas enchaînée à l'âme par la réminiscence [1].

Ainsi Platon est en définitive beaucoup plus sévère pour Thé-

1. Nous avons vu qu'au milieu de la discussion du *Charmide* (172 c) Socrate supposait l'existence d'une connaissance universelle, infaillible et stable. Celle-ci est une ὀρθὴ δόξα qui, de plus, est enchaînée. Et pourtant elle n'est pas encore une ἐπιστήμη. C'est que cet enchaînement ne se fait pas dans l'âme et par la réminiscence. Ainsi, même si le poète et le politicien étaient inspirés *constamment* par les dieux, leur connaissance ne serait pas une ἐπιστήμη, car l'enchaînement de celle-ci n'est jamais produit par une force extérieure.

mistocle et pour Homère qu'il ne le semble, très sévère aussi pour les dieux de la tradition. Lorsqu'il fait l'éloge de l'opinion droite d'origine divine ce n'est qu'en vertu d'une restriction sous-entendue : il se réserve toujours le droit d'examiner à nouveau la question sous un angle abstrait et de modifier alors son jugement. N'est-ce pas significatif, d'ailleurs, de voir Anytos se fâcher brusquement et reprocher à Socrate de calomnier les hommes d'État, et cela dans le *Ménon*, c'est-à-dire dans le dialogue où nous nous étonnions de l'entendre dire du bien d'eux? Platon aurait-il voulu simplement rendre Anytos ridicule? Nous ne le pensons pas. La scène a un tel caractère de vérité que nous aimons à la croire historique. Il faut se représenter Anytos comme un de ces citoyens fortement attachés à la tradition démocratique, chez qui la religion du passé a pris un tel caractère de certitude et de force affective qu'ils sentent d'instinct le danger et flairent pour ainsi dire l'opposition sous les paroles apparemment les plus innocentes. Nul doute qu'Anytos n'ait senti, sous la modération des paroles du dialecticien, une force latente de critique subversive et qu'il ait en fait trop bien compris Socrate. Celui-ci ne se doutait pas combien révolutionnaire était sa philosophie. Pareil à d'autres réformateurs il était animé d'un idéal si lumineux que tout ce qui n'était pas en accord avec ses convictions lui paraissait, sinon absurde, du moins négligeable. Certes Anytos n'a pas su comprendre que Socrate était l'esprit le plus religieux de son époque. Mais peut-être Socrate, ébloui par l'évidence de sa vision intérieure, n'a-t-il pas compris non plus que ses théories portaient un coup terrible à la foi traditionnelle. Pour nous, Chrétiens, Socrate apparaît comme une sorte de précurseur, car les vérités du christianisme sont plus proches du socratisme que du polythéisme officiel des Grecs. Mais nous devons nous garder, lorsque nous pesons les responsabilités, de nous placer à notre point de vue moderne. Il est certain que la religion traditionnelle des Grecs n'eut jamais à craindre un adversaire plus redoutable, plus convaincu que celui qui osa soutenir que la vertu est une connaissance humaine.

CHAPITRE TROISIÈME

Euthydème et Menexène. — Cratyle. — Banquet. — Phédon.

Il est plus difficile de grouper en un tout cohérent les cinq dialogues qui suivent. Sauf le premier, ils n'examinent en effet qu'en passant et à d'autres fins le problème qui nous occupe. Aussi les étudierons-nous séparément, nous réservant de reprendre et de réunir plus tard les conclusions, parfois importantes, qu'ils nous permettent de tirer.

Les seuls passages de l'Euthydème qui nous intéressent sont les deux discussions de Socrate avec Clinias : 277 d-282 d. et 288 d-293 a.

Les sophistes Euthydème et Dionysodore se font fort d'enseigner la vertu même à qui refuse de l'apprendre et déclarent que cette vertu est la science suprême, pour laquelle on doit abandonner toutes les autres. Désireux de montrer leur savoir, ils s'emparent du jeune Clinias et le déroutent complètement à la faveur d'une équivoque, bien vite dénoncée par Socrate, sur le sens du mot « apprendre » (μανθάνειν) : « apprendre » a deux significations :

1) acquérir une connaissance :

Les hommes disent qu'on « apprend » lorsque, ne possédant pas la connaissance d'un objet quelconque, on acquiert ensuite cette connaissance (ἐπιστήμη) 277 e.

2) se servir d'une connaissance pour en acquérir une nouvelle :

Ils disent aussi qu'on « apprend » lorsque, possédant déjà la connaissance d'un objet, on se sert de cette connaissance pour considérer l'emploi de cet objet dans une phrase ou dans une action (278 a).

Puis Socrate et Clinias donnent aux deux sophistes un modèle de discussion dialectique, dont voici les conclusions :

Le bonheur réside dans la possession des biens : richesse, santé et surtout sagesse (σοφία). Mais, tandis que la sagesse est toujours un bien, la richesse et la santé, ne sont des biens que pour qui en fait bon usage ; en eux-mêmes ils sont indifférents. Ce qui leur communique le bon usage c'est l'ἐπιστήμη ; c'est aussi la φρόνησίς τε καὶ σοφία (281 b), appelée également σοφία (282 b).

Il s'agit dès lors de savoir quelle est cette ἐπιστήμη (288 d).

Nous la reconnaîtrons à ceci : elle donne à la fois la chose dont elle est ἐπιστήμη et le bon usage de cette chose :

La science qu'il nous faut, mon beau Clinias, est celle qui puisse à la fois procurer son objet et apprendre à en faire bon usage (289 b).

Une telle science n'est évidemment pas celle du faiseur de lyres ou de flûtes ; ni celle du faiseur de harangues, qui ne fait que charmer les foules comme on charme des serpents. Elle n'est pas davantage la stratégie. Serait-elle la politique ou art de régner ? Non, car s'il est vrai que toutes les sciences particulières lui sont soumises, elle-même ne crée rien, ne communique aucun bien ; donc elle doit être rejetée.

Socrate termine en s'en prenant à ceux qui font de la politique une philosophie et qui, mélangeant deux choses différentes, se placent à la fois au-dessous du vrai philosophe et du vrai politique.

Revenons rapidement sur ces considérations et voyons ce que nous en pouvons tirer.

La sagesse (σοφία), venons-nous de dire, est le plus grand des biens et, comme telle, figure au sommet d'une hiérarchie de réalités diverses parmi lesquelles se trouvent également la richesse, la santé, etc. Mais, entre ces réalités subalternes et la sagesse qui les domine, il y a plus qu'une différence de degré : tandis que la richesse et la santé sont en elles-mêmes indifférentes et ne doivent d'être des biens qu'au bon usage qu'on en fait, la sagesse, elle, porte en soi sa réussite. Mais comment cela

est-il possible, puisque nous apprenons peu après que cette réussite, autrement dit le bon usage, est donnée par la connaissance vraie (ἐπιστήμη) ? C'est que connaissance vraie et sagesse sont termes synonymes ; et, de fait, dans ce passage même, nous venons de voir que Platon les emploie l'un pour l'autre. C'est donc le propre de la sagesse suprême d'être à la fois la connaissance d'une chose et celle du bon usage de cette chose. Et, ce bon usage, elle le communique à toutes les réalités subalternes, dont elle fait aussitôt des biens, en même temps qu'à elle-même, se transformant elle-même en un bien et prenant en elle-même le bon usage nécessaire à cette transformation. Dans ces conditions, il est évident qu'elle ne cesse jamais d'être un bien : du moment qu'elle existe, elle se communique aussitôt le bon usage et devient bonne [1]. En revanche, les autres réalités subalternes, force, santé, richesse, recevant de l'extérieur le bon usage, peuvent exister à l'état de choses indifférentes [2] : elles ne deviennent des biens qu'au moment où elles entrent dans la zone influencée par la vraie σοφία, et c'est alors seulement qu'on peut les appeler ἐπιστῆμαι.

Ceci marque dans l'évolution de la pensée de Platon un progrès considérable. Une ἐπιστήμη est clairement définie maintenant comme une connaissance soumise à une connaissance supérieure, ἐπιστήμη ou σοφία, sans laquelle elle ne serait pas elle-même une ἐπιστήμη. La connaissance supérieure a donc pour effet de pénétrer de son influence toutes les compétences subalternes et de les métamorphoser sur le modèle de sa propre nature, de les

1. C'est pour cela que Socrate, en reprenant l'énumération des biens pour montrer qu'ils ne sont pas vraiment des biens sans le bon usage, se garde bien de mentionner la sagesse, car la sagesse ne peut être séparée du bon usage (280 a-e).

2. Mais nous allons voir qu'elles ne sont, comme telles, ni vraies ni fausses, autant fausses que vraies ; leur équilibre est instable. En effet, si l'on veut définir une opinion comme vraie ou comme fausse, il est indispensable de faire intervenir une justification métaphysique, Être ou Non-Être. Le *Théétète* échouera pour avoir voulu justifier l'opinion droite en faisant abstraction de l'Être ; au contraire, le *Sophiste* réussira à définir l'opinion fausse, pour avoir fait intervenir auparavant le Non-Être.

rendre ἐπιστῆμαι comme elle ; mais là ne se borne pas son activité : comme toute ἐπιστήμη, elle a aussi son objet propre et distinct ; cet objet n'est pas constitué par l'ensemble des ἐπιστῆμαι subalternes où s'exerce son action. Nous avons vu, dans le *Charmide*, qu'une connaissance qui aurait pour objet toutes les autres connaissances serait philosophiquement inutile, parce qu'elle ne procurerait pas le bonheur. Nous savons maintenant de quelle nature est la vraie ἐπιστήμη : elle est nécessaire à toutes les autres et, bien qu'universelle et les pénétrant toutes, elle reste distincte et de chacune d'elles et de l'ensemble qu'elles constituent ; comme toutes les autres ἐπιστῆμαι elle est un bien, mais ce bien, elle ne doit de l'être qu'à elle-même.

Il en résulte que toutes les compétences qu'on peut acquérir — fût-ce comme Hippias l'encyclopédie entière des sciences — ne servent de rien tant qu'est absente la connaissance suprême [1]. Ainsi l'excellence dernière est à la fois une sagesse et une connaissance, notions indissolublement liées l'une à l'autre mais représentant chacune un caractère particulier du tout qu'elles constituent. La sagesse est cette excellence conçue comme une réalité particulière, analogue a la santé, la force, la richesse, mais située au sommet de leur hiérarchie ; la connaissance vraie est le bon usage qui émane de cette sagesse et retourne sur elle-même en même temps que sur toutes les autres réalités. Posséder l'une sans l'autre est impossible. Autant vouloir séparer le feu de sa lumière. Mais il est possible de posséder, sans la connaissance suprême, beaucoup de réalités inférieures et indifférentes, à la manière des sophistes : πολλὰ κεκτημένος νοῦν μὴ

1. Dans le *Gorgias* nous avons vu que Socrate distinguait entre les métiers indifférents et subalternes du boulanger, du cuisinier, du tisserand, et les deux arts dominateurs : gymnastique et médecine, qui enseignent le bon usage de ces métiers et de leurs produits. Ce n'était là qu'un prélude à la discussion de l'*Euthydème*, qui, loin de s'arrêter à la gymnastique et à la médecine, arts subalternes eux aussi, trouve encore la politique indigne de recevoir le titre de connaissance suprême. Le dernier mot de Platon sur cette question nous sera donné lors des grandes enquêtes du *Sophiste* et du *Politique*, auxquelles il faut ajouter celle du *Philosophe*, restée à l'état de projet.

ἔχων (281 b). En effet ces réalités inférieures : force, santé, richesse, ne peuvent produire la connaissance suprême ; elles peuvent seulement la recevoir ; elles peuvent aussi, par conséquent, en être séparées et rester indifférentes. Et encore cela n'est-il concevable que sur le terrain des hypothèses ; en fait la connaissance suprême n'éclaire pas seulement, elle pénètre et transforme les réalités subalternes. Ce n'est donc que d'une manière figurée qu'on peut se représenter, ainsi que nous venons de le faire, ces réalités comme dépourvues de connaissance et en quelque sorte dans l'attente de cette connaissance. La notion primitive et celle qui a reçu le bon usage n'ont rationnellement plus rien de commun ; elles habitent deux mondes opposés ; et l'état intermédiaire, représenté par une notion indifférente, déjà transformée mais non encore pourvue du bon usage, ne peut exister puisque la transformation ne se fait qu'au moment où la notion reçoit le bon usage. Nous avons vu dans l'*Ion*, le *Ménon* et le *Gorgias* que l'opinion droite, intermédiaire entre l'erreur et la vérité, utile en pratique et indifférente en théorie, devait son existence à une intervention divine et n'avait encore qu'une réalité fugitive. Mais ici, comme les dieux n'interviennent plus, l'on ne voit pas quelle force, si ce n'est le hasard, pourrait transformer l'opinion fausse en opinion vraie. Ainsi, dès qu'on envisage les choses, comme maintenant, du point de vue de l'abstraction pure, opinion fausse et opinion droite se confondent, exclues qu'elles sont l'une et l'autre du monde de la vraie connaissance [1]. Pour acquérir cette dernière, il faut abandonner l'opinion, retourner à l'ignorance et se constituer ensuite une croyance nouvelle sur des bases différentes.

Tout ceci nous fait comprendre pourquoi Socrate, qui, au cours de la discussion, laisse passer sans les réfuter les pires sophismes, dénonce au début l'équivoque contenue dans le mot « apprendre ». Il nous prépare à ce qui va suivre : les deux connaissances dont il parle alors, celle d'un objet quelconque et

1. La *République* et les *Lois*, comme déjà le *Ménon*, nous apprendront qu'au contraire, *au point de vue pratique*, ce sont opinion droite et science vraie qui se confondent.

celle qui, à la lumière de la première, examine l'emploi de cet objet, ne sont que la connaissance de la chose et celle du bon usage ; toutes deux aussi se confondent dans cette réalité unique : « apprendre ». Pour savoir lire, je dois connaître les lettres et leur usage ; une seule de ces connaissances est insuffisante. Nous venons de voir qu'il n'en est pas autrement dans le domaine de la sagesse philosophique.

Nous résumerons ce qui précède en disant qu'il faut distinguer entre la connaissance véritable ou sagesse suprême, d'où émane le bon usage, et toute une hiérarchie de compétences subalternes, qui sont *indifférentes* si elles sont exclues de la zone influencée par la sagesse suprême, *bonnes* si elles sont soumises à cette influence ; dans ce dernier cas seulement on peut leur donner le nom d'ἐπιστῆμαι, en se souvenant qu'il s'agit non de la connaissance suprême, mais de connaissances particulières ou sciences [1].

Mais il reste encore à savoir quelle est cette sagesse suprême ou connaissance du bon usage. Chose étrange, l'enquête, pourtant si bien préparée, échoue, et la question reste ouverte. Que se passe-t-il ? Il se passe que Socrate va chercher sa sagesse suprême là où elle ne saurait se trouver : il pense en premier lieu la découvrir parmi des réalités qui — art du faiseur de flûtes ou de cithares, stratégie, — sont incapables de communiquer à l'objet qu'elles produisent, le bon usage ; ce sont elles-mêmes qui, pour devenir ἐπιστῆμαι, doivent d'abord recevoir d'ailleurs ce bon usage : elles sont des sciences particulières et non la connaissance suprême. Socrate examine ensuite deux arts qui paraissent bien satisfaire aux conditions posées, puisque, sans aucun doute, ils dominent tous les autres : la rhétorique et la politique, ou art de régner. Et pourtant l'un et l'autre doivent être rejetés ; leur suprématie repose en effet sur une puissance (δύναμις) tout extérieure, tandis que la vraie connaissance ne doit sa force qu'à elle-même. Ce n'est pas pour rien que Socrate

1. Rappelons que cette théorie se trouve en germe dans les *Mémorables* de Xénophon (v. plus haut, p. 53).

a amené les sophistes à affirmer, tout au début du dialogue, qu'ils se font fort de communiquer la vertu même à qui refuse de l'apprendre. C'était avouer que cette vertu n'est pas une vraie connaissance ; car celle-ci ne peut être ni donnée à autrui ni imposée, mais seulement révélée ; il suffit à l'âme pour l'acquérir de se tourner volontairement vers elle ; ce qui revient à dire que le désir de s'instruire et une méthode correcte sont seuls nécessaires ; dans ces conditions la connaissance s'impose d'elle-même. Les sophistes qui se font fort de donner la vertu, et de la donner à qui ne la veut pas, prouvent doublement que celle-ci n'est qu'une puissance extérieure ; cette puissance est même inférieure à celle du poète, qui, elle au moins, venait des dieux, tandis que le pouvoir de la sophistique n'est dû qu'à l'habileté du sophiste. Il en est de même de la rhétorique, qui ressemble à l'art de charmer les serpents. Quant à l'art de régner, il n'est lui aussi qu'une puissance ; la force qui émane de lui ne transforme pas en sciences les réalités subalternes ; elle se contente de les prendre telles quelles et de les grouper d'une manière arbitraire ; et naturellement ce groupement vaut ce que valent les parties qui le constituent : il n'est pas un bien. Ainsi la politique n'est pas la sagesse suprême ; elle n'est qu'une opinion, et nous savons qu'on ne peut réduire une opinion à devenir une science qu'en la transformant du tout au tout, en la « morcelant » d'abord, puis en retrouvant ensuite par l'élargissement d'une de ses parties, la science correspondante. Ce qu'il faut surtout éviter, c'est de prendre la politique en bloc et de vouloir sans autre faire d'elle une science. La fin du dialogue adresse un blâme sévère à ces discoureurs qui sont perpétuellement à cheval sur la politique et la philosophie, et qui s'évertuent à élever à la dignité de science une simple opinion, sans l'avoir transformée au préalable de manière à rendre cette élévation possible. Il faut être soit politique, à la manière des hommes d'État dont il était question dans le *Ménon* et le *Gorgias*, soit, ce qui vaut infiniment mieux, être philosophe ; mais, à vouloir philosopher sur la politique, on se met au-dessous et des premiers et des seconds.

On voit donc que, si la politique n'a pas répondu à ce qu'on attendait d'elle, il y a plus de chances en faveur de la philosophie. Mais ce n'est là encore qu'une simple probabilité.

C'est alors que nous lisons, dans un dialogue sans doute fort voisin par les dates de l'*Euthydème*, le Ménéxène, la phrase suivante, qui nous apporte une indication utile :

Toute connnaissance (ἐπιστήμη) *qui n'est pas accompagnée de justice et de vertu n'est pas une sagesse, mais une fourberie* (246 e).

Ainsi cette ἐπιστήμη que nous ne pouvions identifier ni à l'art du faiseur de flûtes, ni à la rhétorique, ni à la stratégie, ni à la politique, nous savons maintenant qu'elle n'est pas loin de ressembler à la justice [1].

Nous n'attacherons pas une grande importance aux deux étymologies du Cratyle, qui font dériver le mot ἐπιστήμη, soit du verbe ἕπομαι (412 c), soit du verbe ἵστημι (437 a). Les deux passages sont d'ailleurs assez peu clairs. Dans l'un et l'autre il est question d'un mouvement ou d'une attitude de l'âme par rapport à l'objet qu'elle veut connaître. Mais, comme Platon affirme que les noms ne sont souvent qu'une imitation déformante de la réalité qu'ils désignent, ce serait mal comprendre ses intentions que de vouloir trouver dans ces étymologies des

1. Ici une explication est nécessaire : dans le passage du *Ménéxène* que nous venons de citer Platon semble en effet contredire nettement ses affirmations de l'*Euthydème*. On se souvient que, dans l'*Euthydème*, la force, la santé, la richesse étaient des réalités indifférentes, qui devaient à l'ἐπιστήμη de devenir des biens ; or, maintenant c'est l'ἐπιστήμη qui est une réalité indifférente et ne devient un bien que lorsqu'elle est accompagnée de justice et de vertu. Y a-t-il réellement contradiction ? Non, car il est évident que, dans le passage du *Ménéxène*, Platon ne donne pas au mot connaissance sa valeur philosophique ; en aucune façon la vraie connaissance ne peut être une fourberie, puisqu'elle implique la justice et la vertu ; l'ἐπιστήμη dépourvue de justice et de vertu dont il parle est cette « connaissance » traditionnelle et sophistique qu'il ne cesse de combattre et qui est vraiment à ses yeux une fourberie. Tout l'effort de Platon a précisément consisté à substituer à cette fourberie (ἐπιστήμη du *Ménéxène*) la vraie sagesse (ἐπιστήμη de l'*Euthydème*).

indications précises sur la nature de la connaissance. Il en est de même de cette autre étymologie qui rattache le mot τέχνη aux deux substantifs νοῦς et ἕξις (414 b, c).

Comme le *Cratyle*, qui, en parlant des noms, s'occupait de réalités subalternes représentant la traduction sensible et changeante des réalités immuables, le Banquet s'attache à l'étude du monde intermédiaire de l'opinion, celle-ci conçue, il est vrai, sous sa forme supérieure d'opinion droite ; aussi n'est-il question qu'incidemment dans ce dialogue de la vraie connaissance et celle-ci n'est-elle d'abord examinée que sous l'angle purement psychologique (207 e-208 a). Ce n'est que lorsque Socrate nous montre le philosophe s'élevant au-dessus des compréhensions vulgaires et parvenant à l'intelligence des Essences qu'intervient la connaissance philosophique, conçue véritablement comme telle :

Après avoir considéré les actions des hommes, il s'approchera des sciences (ἐπιστήμαι), *afin qu'alors il voie la beauté dans les sciences et que, portant ses regards sur une portion plus vaste du Beau, il ne reste plus, — comme un esclave amoureux de la seule beauté d'un garçon, d'un homme ou d'une action — privé de noblesse et d'éloquence, mais que, tourné vers le grand Océan de la beauté, il enfante à cette vue de nombreux, de beaux, d'imposants discours et les pensées d'une philosophie abondante, jusqu'à ce que doué de force et de maturité, il ne contemple plus alors qu'une seule science* (ἐπιστήμη), *celle du Beau* (210 c, d).

Au-dessus de cette connaissance suprême se trouve la beauté en soi, qui n'est ni un raisonnement ni une connaissance (211 a, b).

Parvenu à ce point de connaissance, l'homme est alors capable de vraie vertu : ἀρετή (212 a).

Cette dernière parole indique que la connaissance du philosophe doit se compléter d'une activité pratique ; cette activité est précisément la vertu. Mais il s'agit là d'une vertu bien différente de celle dont Platon faisait la critique dans les premiers dialogues : elle ne tient pas la place de la connaissance, elle ne

la précède pas dans l'ordre d'acquisition ; elle la suit, dépend d'elle ; la justice et la sagesse qu'elle comporte (209 a), loin de s'opposer à la vraie connaissance, sont la réalisation même de celle-ci dans le monde terrestre. Ainsi le cycle dialectique est terminé : le philosophe peut maintenant se consacrer aux tâches pratiques, qui ne risqueront plus de lui masquer les vérités abstraites, car, ces vérités, il les connaît pour les avoir déjà contemplées ; son activité politique ne sera donc plus irrationnelle, illogique, impulsive, comme celle des politiques de la tradition, comme l'était la vertu dans les premiers dialogues ; elle sera parfaitement conforme aux lois du monde intelligible ; elle consistera dans l'adaptation de la connaissance aux nécessités terrestres qui régissent notre moi au cours de son existence corporelle. Il y a entre cette notion philosophique de la vertu et la notion traditionnelle la même différence qu'entre la dialectique et la rhétorique, qu'entre l'activité de Périclès et celle de Socrate. Platon, comme on le voit, est redescendu maintenant dans la caverne, dont il cherchait tant à s'évader dans les premiers dialogues, et tente de l'organiser sur le modèle du monde parfait qu'il a contemplé.

Tandis que le *Banquet* décrit en une langue admirable l'ascension de l'âme vers les Formes et la brusque révélation qui l'achève, communiquant à l'individu la vraie connaissance, le PHÉDON montre avec autant de profondeur et d'éloquence les rapports qui unissent cette connaissance à la vie même de l'âme. On sait comment Socrate, le jour de sa mort, discute avec quelques disciples, dans sa prison, sur l'immortalité de l'âme ; or une des preuves qu'il avance est la suivante : de même que le portrait d'un ami nous fait voir en imagination cet ami, de même la vue d'un objet quelconque a le pouvoir de déterminer en nous une perception intérieure : ainsi des objets égaux nous feront penser à l'Égal :

...voit-on, entend-on quelque chose, a-t-on n'importe quelle autre sensation, ce n'est pas seulement la chose en question que l'on connaît, mais on a aussi l'idée d'une autre, et qui n'est pas l'objet du même savoir (ἐπιστήμη), *mais bien d'un autre* (73 c).

Mais en même temps que nous connaissons, nous sentons aussi toute la différence séparant l'objet évoquant, qui est imparfait, de la chose évoquée, qui est parfaite ; le monde terrestre nous apparaît alors dans toute son insuffisance ; et il nous semble que les objets de la perception sensible ont l' « envie » et le « désir » (75 a, b) de s'identifier à leur modèle abstrait, sans pouvoir y arriver.

Mais, cette connaissance intérieure, d'où nous vient-elle ? Différente de la perception sensible, elle lui est forcément antérieure, comme la connaissance que nous avons de l'ami est antérieure à celle du portrait qui nous le rappelle. Il faut donc qu'elle nous ait été donnée avant notre naissance (75 c). Mais alors comment se fait-il que tant d'hommes ignorent cette clarté intérieure et s'absorbent dans la vue des objets terrestres ? C'est qu'au moment de notre naissance nous oublions tous la vraie connaissance, et que nous devons la retrouver ensuite par un effort de réminiscence :

...on pourrait bien, je pense, supposer que cette acquisition antérieure à notre naissance, nous l'avons perdue en naissant, mais que, dans la suite, en usant de nos sens à propos des choses en question, nous ressaisissons la connaissance (ἐπιστήμη) *qu'au temps passé nous en avions acquise d'abord. Dès lors, ce que l'on nomme « s'instruire », ne consisterait-il pas à ressaisir un savoir qui nous appartient* (οἰκείαν ἐπιστήμην) ? (75 e).

Telle est la théorie de la connaissance que Platon développe dans le *Phédon*. C'est au *Ménon* que cette théorie nous fait tout d'abord songer. Mais, tandis que dans ce dialogue le philosophe cherchait à prouver la possibilité d'une vraie connaissance en faisant intervenir le dogme de l'immortalité de l'âme, dans le *Phédon* il fait l'inverse : c'est la préexistence de l'âme et son immortalité qu'il cherche à prouver, en montrant qu'elles vont de pair avec la vraie connaissance. Ainsi Platon ne se répète pas : fidèle à son habitude, il examine simplement une ancienne question sous un nouvel angle. Nous allons même voir qu'il apporte à sa théorie de sérieux enrichissements.

Deux choses, en effet, nous frappent particulièrement dans

ces quelques pages. C'est tout d'abord le parallélisme constant qui s'y révèle entre la perception sensible et la perception intelligible. Certes Platon nous montre bien que ces deux perceptions n'ont ni le même objet ni la même origine : les confondre serait commettre à son égard la pire des offenses. Et pourtant elles se ressemblent : l'intuition rationnelle joue dans la vie de l'âme le même rôle que la perception sensible dans la vie du corps ; et quand Platon veut nous faire comprendre la nature de la vraie connaissance, c'est en comparant celle-ci à la sensation qu'il pense le mieux y parvenir.

Ce qui nous frappe ensuite, c'est l'insistance que met le philosophe à différencier les objets respectifs de ces deux perceptions : ces objets sont entièrement distincts, et la différence qui les sépare est *qualitative* ; l'objet de toute perception sensible est imparfait, celui de toute perception rationnelle est parfait : au moment où nous percevons le Beau ou l'Égal, nous sentons en même temps l'imperfection des objets dits beaux ou égaux.

Ainsi ce passage du *Phédon* complète celui du *Ménon* : il introduit la notion d'un dualisme qualitatif opposant les réalités concrètes aux Essences abstraites : dans le *Ménon*, Platon se contentait de distinguer entre l'opinion droite, ou connaissance virtuelle qui sommeille en toute âme, et la connaissance réelle (ἐπιστήμη), et de montrer que la supériorité de cette dernière réside dans son « enchaînement ». L'on voit combien Platon est aujourd'hui plus hardi : c'est dans sa nature même et dans son objet qu'il prétend saisir la connaissance vraie ; et il fait alors cette double constatation : d'une part cette connaissance est, en elle-même, une perception de l'âme, comparable à celle des sens, d'autre part l'objet de cette perception est parfait, c'est-à-dire très différent de l'objet que perçoivent les sens ; il constitue un modèle dont les réalités concrètes aspirent à se rapprocher.

Ce double effort de sa pensée, sur un point si important, ne sera pas perdu : nous verrons en effet, en étudiant le *Théétète*, le *Parménide* et le *Politique*, que la notion de perfection idéale des formes sert de base à toute la théorie de la connaissance.

Et, dans ce même *Politique*, complétant un passage de la *République*, nous verrons aussi que, si la perception sensible et l'intuition rationnelle se ressemblent, c'est qu'elles sont l'une et l'autre absolues, tandis que la connaissance mathématique, utilisant la pensée discursive, est toute relative [1].

1. Deux autres passages du *Phédon*, que nous n'analyserons pas, car le mot ἐπιστήμη ne s'y trouve pas, marquent d'une manière particulièrement nette et suggestive le caractère absolu de la vraie vertu (68 b-69 c. et 82 a, b). Platon constate que la plupart des hommes se privent d'un plaisir en vue d'un autre plaisir plus grand, acceptent une souffrance pour éviter une souffrance plus grande, échangeant ainsi des plaisirs contre des plaisirs et des craintes contre des craintes ; le philosophe, au contraire, échange ses plaisirs et ses craintes contre la *pensée* (φρόνησις), qui constitue pour lui la monnaie véritable (νόμισμα ὀρθόν) contre laquelle on peut échanger toutes les autres. C'est pour cela que sa vertu n'est plus « sociale » et « civique », mais divine. Nous avons déjà vu, dans le *Charmide*, une opposition semblable. L'art de la mesure du *Politique* consistera également en une appréciation équitable de chaque réalité par le moyen d'un étalon absolu qui est la connaissance métaphysique des Formes.

Comme cette vertu absolue et philosophique n'est pas à la portée de tout le monde, les *Lois* chercheront, par la contrainte extérieure du tyran, à faire vivre tous les hommes comme s'ils la possédaient, afin que l'État social reproduise *en pratique* l'État idéal.

CHAPITRE QUATRIÈME

République II-X. — Phèdre.

Nous voici parvenus au centre même de l'œuvre de Platon. Parmi les *Dialogues*, s'il en est d'aussi beaux, il n'en est pas sans doute d'aussi riches que la *République* et le *Phèdre* ; car ce sont là deux créations de la pleine maturité, et qui, nous conduisant comme sur un sommet, nous permettent de revenir sur le chemin parcouru tout en reconnaissant déjà le chemin qui reste à suivre. Plus que de n'importe quel autre dialogue, on peut dire de ceux-ci que toute la philosophie de Platon s'y trouve implicitement contenue ; dans toute la philosophie il ne se trouve certainement pas d'œuvre où se manifestent avec autant d'éloquence, de grâce et de poésie, un goût plus vif pour la spéculation métaphysique uni à un souci plus constant de résultats pratiques.

Nous commençons par la RÉPUBLIQUE et, comme précédemment, faisons rapidement l'analyse des passages de ce dialogue qui nous intéressent ici, avant de leur ajouter quelques commentaires.

Un seul passage du *Livre II* mérite d'être mentionné ; c'est celui où Platon déclare qu'il est impossible à un seul homme d'exercer simultanément plusieurs arts (374 a-e). Il faut donc interdire aux soldats d'exercer un autre art que celui de la guerre. En effet, dans l'art du soldat, comme dans tous les autres, il ne suffit pas de prendre en main un instrument pour savoir s'en servir ; la connaissance de l'usage de cet instrument, et l'application au travail sont nécessaires.

Une grande partie du *Livre III* est consacrée à l'étude des arts particuliers. La littérature et la médecine, est-il dit, doivent éviter l'imitation ; il faut que le médecin se garde d'imposer à

ses malades de longs traitements qui interrompraient leurs occupations ; la médecine est pour le corps ce que la justice est pour l'âme ; mais, tandis que le juge doit s'abstenir de fréquenter les gens mauvais, c'est-à-dire ceux dont l'âme est malade, le médecin a intérêt à fréquenter les gens dont le corps est malade, et même à passer lui-même par la maladie ; car cette maladie, purement corporelle, laisse son âme intacte ; au contraire la maladie que le juge contracterait en fréquentant les gens mauvais serait une maladie morale qui entamerait l'intégrité de son âme. Mais, si l'âme du juge doit être exempte d'injustice, il ne faut pas toutefois qu'elle ignore l'existence de cette injustice chez les autres ; aussi le juge doit-il être âgé ; c'est alors seulement qu'il pourra connaître l'injustice, non pour l'avoir pratiquée, mais pour l'avoir constatée chez les autres.

Quant à la gymnastique et à la musique, elles ont été données par un dieu aux hommes, pour leur communiquer, l'une la force, l'autre la douceur (411 e).

Un peu plus loin (413), Platon distingue entre les opinions droites, qui nous abandonnent malgré nous, et les opinions fausses, qui nous abandonnent avec notre consentement.

Au *Livre IV* Platon énonce les quatre qualités d'un État parfait :

1) σοφία qui appartient au chef, et qui est une ἐπιστήμη (428 a)[1].

2) ἀνδρεία qui est une opinion propre aux guerriers.

3) σωφροσύνη qui est un accord des classes entre elles, les unes pour commander, les autres pour obéir.

4) δικαιοσύνη par quoi chacune des classes accomplit sa fonction propre.

L'État étant formé d'individus, ne pouvons-nous pas déduire les qualités de l'individu de celles de l'État ? Pour cela Platon fait une distinction, à titre d'exemple, entre les ἐπιστῆμαι particulières, qui sont la connaissance d'un objet particulier, et l'ἐπιστήμη en soi, qui est la connaissance du connaissable :

La connaissance en soi est connaissance du connaissable (μάθημα)

1. Sur l'identité entre σοφία et ἐπιστήμη, v. plus haut, p. 43.

en soi ou de tout ce dont on doit la considérer comme connaissance. Une connaissance particulière est connaissance d'un objet particulier (438 c).

Puis, distinguant entre les trois parties de l'âme, et laissant de côté celle de ces trois qui est irrationnelle (ἐπιθυμητικόν) il établit la division des qualités individuelles correspondante à celle de l'État :

l'homme est σοφός en tant qu'il possède le λογιστικόν
— ἀνδρεῖος — — θυμοειδές
— σωφρών — met en harmonie ces deux facultés
— δίκαιος — que chaque partie de son âme accomplit rigoureusement sa fonction propre.

Quant à la vertu (ἀρετή), elle est une santé de l'âme (ὑγίεια). Pour rendre l'âme vertueuse il faut la soumettre à l'influence de la musique et de la gymnastique. L'éducation du λογιστικόν elle, se ramène à l'acquisition de l'ἐπιστήμη (puisque la σοφία est une ἐπιστήμη). Elle se confond avec l'éducation philosophique proprement dite.

Livre V : Le philosophe est donc celui qui acquiert l'ἐπιστήμη ou, ce qui revient au même, celui qui cherche à contempler la vérité : τῆς ἀληθείας φιλοθεάμων (475 e) ; il faut le distinguer du simple φιλοθεάμων, du φιλότεχνος, du πρακτικός, du φιλήκοος [1].

Ceci nous amène à distinguer entre les trois ordres de la connaissance :

l'ἐπιστήμη a pour objet τὸ ὄν
l'ἀγνοία — τὸ μὴ ὄν
la δόξα — τὸ μέταξυ

Il ne faut donc pas confondre l'ἐπιστήμη et la δόξα qui ont chacune leur δύναμις et leur objet distincts.

Livre VI : Mais, l'ἐπιστήμη étant la connaissance philosophique, quelles sont les qualités humaines qui permettront à l'individu

1. Sur la ressemblance extérieure entre l'intuition métaphysique et la perception sensible, ressemblance dont nous avons déjà parlé dans notre analyse du *Phédon* et qui ressort ici de l'emploi du même mot φιλοθεάμων pour traduire les deux idées, voir plus bas, p. 167.

d'acquérir cette connaissance ? En quoi se distinguera le naturel philosophique (ἡ τοῦ φιλοσόφου φύσις) de tout autre naturel ? En ce qu'il impliquera : 1) la facilité à apprendre. 2) La mémoire. 3) Le courage. 4) La grandeur d'âme (μεγαλοπρέπεια).

Maintenant, et alors seulement, nous pourrons comprendre en quoi consiste la justice individuelle, que nous avons cherché plus haut à déduire de la justice sociale (435 d). Cette première enquête n'avait pas abouti, pour la simple raison qu'on ne peut tirer directement de qualités sociales des qualités individuelles, comme nous l'avons fait ; il faut « faire un contour » et passer par l'idée du Bien, c'est-à-dire qu'il faut introduire dans le raisonnement la notion de connaissance vraie, sans laquelle il n'y a pas de véritable justice individuelle ; en effet, sans cette connaissance, toutes les opinions sont mauvaises :

Ne vois-tu pas que, privées de connaissance, les opinions sont toutes mauvaises, que les meilleures d'entre elles sont aveugles ? (506 c).

De son côté, la connaissance vraie émane de l'idée du Bien ; l'idée du Bien répand la vérité sur les objets de la connaissance et donne au sujet connaissant la possibilité de connaître :

Sache que ce qui répand la vérité sur les objets connaissables et qui donne au sujet connaissant le pouvoir de connaître, c'est l'idée du Bien. Sois assuré qu'elle est le principe de la science (ἐπιστήμη) *et de la vérité en tant qu'elles sont perçues, et ne pense pas te tromper en affirmant que si belles que soient la connaissance* (γνῶσις) *et la vérité, l'idée du Bien en est distincte, et plus belle. De même qu'il est juste de penser que, dans le monde sensible, la connaissance* (ἐπιστήμη) *et la vérité sont pareilles à la vue et à la lumière du soleil, de même, dans le monde intelligible, il est juste de les considérer comme pareilles au Bien, mais il serait injuste de les considérer l'une ou l'autre comme le Bien, car le Bien est d'une essence encore beaucoup plus estimable* [1] (508 e-509 a).

1. On remarquera qu'en traduisant ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ par « pareilles à la vue et à la lumière du soleil » nous avons interverti l'ordre des deux subtantifs grecs. Le contexte montre en effet que le mot « vérité »

Cette parenté étroite qui l'unit à l'idée du Bien donne à la connaissance philosophique son véritable caractère et la distingue des sciences mathématiques, appelées jusqu'ici, mais abusivement ἐπιστῆμαι. Certes les connaissances mathématiques rentrent dans le domaine intelligible et, en cela, s'opposent, avec la connaissance vraie, aux opinions du monde sensible; mais, tandis que la connaissance philosophique relève de l'intellection (νόησις) et atteint les Formes elles-mêmes, les sciences mathématiques relèvent de la pensée discursive (διάνοια) et connaissent des figures c'est-à-dire le reflet seulement de ces Formes ; elles constituent donc une sorte de connaissance préliminaire. La seule véritable connaissance est celle qui mène directement aux Formes, celle que détermine la dialectique (511 c).

Ainsi l'ἐπιστήμη pure est la connaissance, non d'une hypothèse par la pensée discursive (διάνοια), mais d'un principe (ἀρχή) par une intuition intellectuelle[1].

Livre VII : Cette connaissance ne peut être ni donnée ni acquise :

Si cela est vrai nous devons penser que l'éducation n'est pas ce que certains prétendent : ils affirment qu'ils peuvent faire entrer la connaissance (ἐπιστήμη) *où elle n'est pas, comme ils rendraient la vue à un aveugle* (518 b).

Elle peut seulement être indiquée à l'âme, qui se tourne alors vers elle (518 d).

Mais quelle est la méthode qui permettra à l'âme d'effectuer cette conversion ? Est-ce la gymnastique ? Non, car elle n'améliore que le corps, lequel est périssable[2]. La musique ? Non, car

se rapportant aux objets connus, correspond dans l'image au mot φῶς, tandis que le mot « connaissance » se rapportant aussi au sujet connaissant, correspond au mot ὄψις (c'est ainsi que, dans cet exemple même, ἐπιστήμη est remplacé une fois par γνῶσις). De tels exemples de chiasmes ne sont d'ailleurs pas rares en grec (v. Kühner, *Grammatik*, 2e éd., p. 1103).

1. Sur tout ceci lire les pages excellentes de L. Robin (*Pensée grecque*, p. 232-33) et E. Bréhier (*Hist. de la Philos.*, t. I, p. 113-115).

2. Contradiction avec 411e, mais sans conséquences puisque la musique, qui, elle, améliore l'âme, n'est pas non plus la méthode cherchée.

elle communique à l'âme une simple harmonie (522 a). Les arts mécaniques (τέχναι βάναυσοι) ? Pas davantage, car ils sont trop... (phrase suspendue ; à sous-entendre « bas »). Ils ne s'occupent que des opinions des hommes et de leur goût (δόξας, ἐπιθυμίας) ou de la production et de la fabrication des produits de la nature et de l'art (522 b). La science des nombres et du calcul, sciences qui sont nécessaires à toutes les autres? Oui, car elles conduisent l'âme vers la vérité. Et pourtant elles ne sont encore qu'un prélude. La vraie et pure méthode c'est la dialectique, qui, entièrement dégagée de l'emprise des sens, parvient, non à l'image de la vérité, mais à la vérité elle-même. Toutefois on ne peut aborder de plain-pied l'étude de la dialectique : il faut avoir subi auparavant une initiation mathématique. Mais, d'autre part, les mathématiques seules ne suffiraient pas, car elles ne reposent pas sur des principes et ne sauraient ainsi conduire à la vraie connaissance :

Nous voyons que les autres arts, ceux qui ont, comme nous l'avons montré, quelque prise sur l'Etre, à savoir la géométrie et les branches apparentées à la géométrie, n'ont au sujet de cet Etre que des visions de songe et sont incapables de le contempler avec des yeux éveillés, car ils ne cessent de se servir d'hypothèses qu'ils acceptent sans les vérifier et dont ils ne peuvent rendre compte. Or, quand une démonstration admet comme principe une réalité qu'elle ignore et tire les propositions subséquentes, ainsi que la conclusion, d'une réalité qu'elle ignore, comment pourrait-elle être une science? (533 b, c).

Seule la dialectique remonte à des principes et mérite d'être appelée ἐπιστήμη :

La méthode dialectique est donc la seule qui, faisant table rase des hypothèses, remonte au principe, qu'elle pose solidement; c'est elle qui, hors de la fange barbare où il est plongé, dégage et élève l'œil de l'âme, avec le secours et la collaboration des arts dont nous avons parlé. Ces arts, nous leur avons donné plusieurs fois le nom de sciences (ἐπιστῆμαι), *pour nous conformer à l'usage, mais il faudrait maintenant leur trouver un autre nom, plus clair qu'* « *opinion* », *plus obscur que* « *science* » — *autre-*

fois c'est du terme « connaissance discursive » (διάνοια), *que nous nous sommes servis. — Mais nous avons à examiner des questions trop importantes pour nous disputer sur un mot... Il nous suffira donc d'appeler science* (ἐπιστήμη) *la première manière de connaître, connaissance discursive* (διάνοια) *la seconde, foi* (πίστις) *la troisième et conjecture* (εἰκασία) *la quatrième* (533 d, e).

Mais la dialectique est un outil dangereux, dont il faut craindre de faire mauvais usage. Aussi interdira-t-on aux jeunes gens de l'étudier ; à l'âge de trente ans, et pendant cinq années seulement, ils pourront s'y consacrer ; puis de 35 à 50 ans ils exerceront des fonctions publiques. Après quoi ils partageront leur temps entre la contemplation des Formes et l'organisation de l'État.

Le *Livre VIII* est sans intérêt pour nous.

Dans un passage du *Livre IX*, Platon déclare que l'ἐπιστήμη est aussi essentielle à l'Être que l'existence (585 c).

Au *Livre X* le philosophe refuse d'admettre dans son État la poésie d'imitation, c'est-à-dire Homère et toute la tragédie. En effet, ou bien Homère est un vrai créateur ; dans ce cas, comme il parle de tout, il crée aùssi tout, le ciel, la terre, etc. Ou bien il n'est qu'un imitateur, semblable à un homme qui tient un miroir ; et c'est cette dernière hypothèse qui est la vraie : Homère imite ; il ne sait ce qu'il fait ; il y a en effet trois sortes d'arts : χρησομένη, ποιησούσα, μιμησομένη :

le χρώμενος possède l'ἐπιστήμη,
le ποιητής — la πίστις ὀρθή,
le μιμητής ne — ni l'une ni l'autre (601 e - 602 a).

Ainsi, tandis que le philosophe a la connaissance vraie — c'est-à-dire qu'il connaît la chose et son usage — que l'artisan a l'opinion droite, le poète, le peintre, ceux que nous appelons aujourd'hui les artistes, n'ont rien [1].

Voyons maintenant quelles sont les conclusions que cette analyse nous permet de tirer.

1. Cf. plus haut p. 49.

Nous nous souvenons que dans le premier livre de la *République* Platon cherchait à rapprocher l'une de l'autre les deux notions de justice et de connaissance. Il semblerait normal que ce rapprochement s'accentuât dans les livres suivants. Or, chose curieuse, il n'est presque pas question de la connaissance aux livres II, III et IV ; et, tandis que les livres VI et VII font à l'étude de cette notion une large place, elle subit dans les livres VIII et IX et dans la plus grande partie du livre X une nouvelle éclipse.

Or, — et c'est ce qu'il importe surtout de remarquer, — ces variations dans l'importance attribuée à la connaissance philosophique correspondent à des changements de points de vue très nets ; c'est ainsi qu'au début du livre II (368 d, e) Socrate nous dit qu'il abandonne l'étude de la justice individuelle, trop difficile à découvrir, pour aborder celle de la justice sociale ; et celle-ci l'occupe jusqu'au moment où, vers la fin du livre IV, il revient à la notion individuelle mais pour l'abandonner bientôt, et une fois de plus, avec la fin du livre VII. Nous constatons ainsi que le problème de la vraie connaissance va de pair avec celui de la justice et du bonheur individuels, tandis qu'il paraît avoir moins d'attaches avec celui de la justice et du bonheur collectifs. Il n'y a rien là d'ailleurs qui puisse nous surprendre : nous avons déjà défini la vraie connaissance comme la vision personnelle et intérieure d'une vérité générale, destinée à communiquer un bonheur spécifiquement individuel. Comment s'étonner dès lors qu'elle n'entre pas en cause lorsqu'il est question du bonheur social. Et pourtant il faut croire que le bonheur social est quand même en relation étroite avec le bonheur individuel et, partant, avec la vraie connaissance, puisqu'il forme la matière principale de plus de deux livres de cet ouvrage législatif.

Ceci nous rappelle une distinction analogue qu'avait déjà faite Platon dans le *Charmide :* le philosophe avait supposé possible l'existence d'une science des sciences, et déclaré que celle-ci ne procurerait pas le bonheur, bien que l'État soumis à son influence bénéficiât aussitôt d'une organisation parfaite. Il opposait à cette science encyclopédique, mais philosophiquement insuffisante,

la connaissance du bien et du mal, qui, elle, procurait le vrai bonheur. Nous avons montré à ce propos que la science des sciences dont il s'agissait n'était en réalité qu'une opinion droite, tandis que la connaissance du bien et du mal était, elle, une véritable ἐπιστήμη. C'est ce que la *République* vient maintenant confirmer en reprenant la distinction du *Charmide*, mais d'une manière un peu différente, et qui nous permet aussi de juger de la double évolution qu'a subie entre temps la pensée platonicienne : d'une part Platon accorde, dans ses réflexions, une place de plus en plus grande aux problèmes du monde pratique : tandis que, dans le *Charmide*, il repoussait la science des sciences comme incapable de procurer le bonheur, ici, tout en lui refusant, comme nous allons voir, le nom de science (ἐπιστήμη), il lui fait jouer un rôle important dans l'organisation de l'État et dans l'acquisition du bonheur social ; d'autre part il progresse dans la recherche de l'abstraction pure et accentue son idéalisme métaphysique ; c'est pourquoi, tandis que dans le *Charmide* il appelait encore ἐπιστήμη cette science des sciences, qui, nous l'avons montré, ne pouvait être qu'une opinion droite, il réserve ici le nom d'ἐπιστήμη à la connaissance individuelle des Formes. Nous constatons donc dans l'effort de sa pensée comme un dédoublement, qui s'accentuera d'ailleurs avec les années et le conduira à s'occuper toujours plus des réalités terrestres et du non-être, en précisant d'autre part son point de vue idéaliste. De toute façon il est clair qu'ici Platon, tout en distinguant plus nettement qu'il ne l'a encore fait entre l'opinion et la vraie connaissance, s'intéresse davantage à la première de ces réalités, à laquelle il semble reconnaître une importance nouvelle.

La raison de ce changement, nous la trouvons dans le fait que l'opinion droite dont il s'agit dans la *République* n'est plus la même que celle qui était définie dans les premiers dialogues ; pour comprendre cette différence il èst nécessaire de faire intervenir ici un autre dialogue étudié plus haut, et dont les conclusions sont à cet égard d'une importance capitale : l'*Euthydème*. Dans ce dialogue Platon posait l'existence de certaines réalités indifférentes — précisément des opinions droites — et, ensuite,

projetait la lumière de la connaissance suprême sur ces réalités, les transformant aussitôt en sciences (ἐπιστῆμαι subalternes). Il ne fait pas autrement au début de la *République* : dans les livres II, III et IV il organise l'État de manière à éliminer tout ce qui peut s'y trouver d'irrationnel et d'imparfait ; il subsistue à l'État imparfait, tel que l'histoire d'Athènes lui en offre l'exemple, un État doté d'une organisation impeccable, ou, ce qui revient au même, il substitue aux opinions traditionnelles des opinions droites. (Dans le *Ménon* également on s'élevait de la vertu traditionnelle jusqu'à la vertu droite, et, partant de la réalité telle qu'elle était, c'est-à-dire telle que l'expérience la faisait connaître, on aboutissait à la réalité telle qu'elle devrait être, à la vertu en soi ; on ne prenait plus alors pour modèles de l'homme vertueux Thémistocle et Aristide tels qu'ils furent, car alors il n'aurait pas été possible de les déclarer vertueux, mais ce qui, dans la vie de ces hommes, fut par instants vertueux ; et généralisant à toute la vie de l'homme ces moments favorisés, on déclarait : Thémistocle et Aristide furent vertueux). De la même manière, Platon, dans sa *République*, commence par épurer l'État de tout l'élément irrationnel qu'il contient ; il obtient ainsi une sorte d'Etat parfait mais aussi différent de tout État réel que le Thémistocle du *Ménon*, incarnant l'homme vertueux, l'était du vrai Thémistocle historique, de celui que blâme le *Gorgias*.

Si Platon en était resté là on pourrait avec raison le traiter d'utopiste et sa République resterait une pure construction abstraite et suspendue dans le vide [1]. Mais Platon ne s'arrête pas

1. C'est précisément le cas de la science des sciences que le *Charmide* pose par hypothèse. Nous avons montré (v. plus haut p. 69, note 2) qu'il s'agissait là d'une opinion droite enchaînée ; mais, tandis que l'opinion droite du *Ménon* et de l'*Ion* est enchaînée à la divinité, que celle de l'*Euthydème* et de la *République* est enchaînée à l'âme humaine — par l'ἐπιστήμη suprême — celle du *Charmide* n'est enchaînée qu'en vertu d'une hypothèse et l'on ne sait pas à quoi. Comme Socrate l'avouait alors lui-même, ce n'était là qu'une pure supposition, impossible à fonder en fait, autrement dit, une utopie. Toute la *République* serait de même une utopie s'il ne faisait, au livre V, intervenir l'ἐπιστήμη philosophique. Ainsi le V^e^ livre est véritablement la clef de voûte de l'édifice, puisque, sans lui, toutes les autres affirmations manqueraient de preuves.

là. Dans le *Ménon* il avait fondé en fait l'existence de son opinion droite en déclarant qu'elle était d'origine divine : son Thémistocle vertueux n'était pas une simple création de son esprit ; il avait bien existé, mais grâce aux dieux et par instants seulement, car l'opinion droite est fugitive. De la même manière, dans la *République*, Platon tient à fonder en fait son État organisé ; aussi fait-il intervenir la connaissance vraie du philosophe, vérité d'expérience s'il én est, et qui servira de base à tout l'édifice, exactement comme, dans le *Ménon*, la puissance divine ; de même que Thémistocle, dans ce dernier dialogue, de même que, dans l'*Ion*, Homère, recevaient des dieux — quand ils les recevaient — leurs opinions droites, ainsi, dans la *République*, les artisans de toute catégorie recevront du politique-philosophe, détenteur, lui, de la connaissance suprême, leur connaissance particulière. Et, entre cette connaissance particulière et l'opinion droite de Thémistocle et d'Homère, il y aura cette différence que la première sera enchaînée, tandis que l'autre ne l'était pas. Et comment sera-t-elle enchaînée ? Par la perfection même de l'organisation intérieure de l'État dont la cohésion absolue plongera tous les arts et toutes les sciences subalternes dans le rayonnement qui émane du chef ; l'État sera ainsi comparable à un grand cerveau meublé de toutes les connaissances : médecine, jurisprudence, menuiserie, etc., et doué en plus de la connaissance suprême qui leur donne à toutes le bon usage ; et comme nous avons vu dans l'*Euthydème* que les connaissances subalternes méritaient d'être appelées ἐπιστῆμαι dès que l'influence de la connaissance suprême s'exerçait sur elles, nous pourrons de même considérer la compétence d'un médecin, d'un avocat ou d'un menuisier de notre État comme supérieure à une opinion droite et lui donner le nom d'ἐπιστήμη ; il y a bien cette différence entre l'*Euthydème* et la *République* que, dans le premier de ces dialogues, il s'agit d'une construction abstraite et ne devant qu'à la seule logique sa cohésion intérieure, dans le second, cette cohésion est due à une organisation sociale, qui doit faire parfois appel à la violence. Toutefois ce serait commettre une grossière erreur de croire que

c'est par force ou par toute autre contrainte extérieure que les gardiens maintiennent l'ordre. C'est précisément en ce qu'ils gouvernent par persuasion, armés de leur seule connaissance, qu'ils diffèrent du tyran, lequel est pourvu d'une puissance (δύναμις) extérieure, qui, pareille à celle du rhéteur, réussit à maintenir un ordre apparent là où logiquement devrait régner le désordre. Les arts subalternes sont vraiment pénétrés comme dans l'*Euthydème* par la lumière de la Vérité ; ce n'est plus à l'arbitraire divin qu'ils doivent d'exister, mais à l'influence continue et régulière de la vraie connaissance. Voilà pourquoi un des interlocuteurs de Socrate, constatant la transformation que subit la médecine du moment où, soumise à l'influence du chef, elle cesse d'être opinion et devient ἐπιστήμη, s'écrie : « Mais tu fais d'Hippocrate un politique ! » On ne saurait mieux définir la modification que fait subir Platon aux notions traditionnelles. A la conception ancienne d'après laquelle la politique groupe et domine des arts subalternes, qui n'en restent pas moins différents les uns des autres ainsi que du tout qu'ils constituent, il substitue son « lingot d'or » (v. *Protagoras*, 329 d), c'est-à-dire un ensemble dont les parties constituantes sont semblables entre elles et semblables au tout ; et cela, simplement par la vertu de la connaissance suprême, qui pénètre tous les arts de son essence unique et en quelque sorte les sublime. De là, cette communion de tous les arts au sein d'un art unique ; de là ce rapprochement que fait Socrate entre le médecin et le juge, qui, nonobstant la différence de leurs occupations respectives, se rencontrent dans leur préoccupation la plus haute : le bien de leur âme. Désormais tout art devient politique puisqu'il reçoit des chefs de l'État ce qui lui donne sa valeur : le bon usage. Supprimez les gouvernants-philosophes, et tous les arts et sciences subalternes deviendront, non plus même des opinions droites, — car à quoi devraient-elles d'être droites ? — mais des opinions fausses : « Ne vois-tu pas, dit Socrate, que sans la connaissance (ἐπιστήμη) les opinions sont toutes mauvaises, que les meilleures d'entre elles sont aveugles [1] ?

1. Une fois de plus l'existence de l'opinion droite apparaît comme purement hypothétique (tant qu'elle n'est pas fondée sur la puissance divine);

Nous ne nous demanderons plus maintenant pourquoi, dans un ouvrage traitant de réformes sociales, la vraie connaissance, philosophique et individuelle, constitue la matière de plus de deux livres et comment il se fait que le bonheur social soit en relation étroite avec le bonheur individuel : le bonheur individuel de quelques-uns est la condition même du bonheur social pour tous ; il faut que quelques philosophes soient à la tête de l'État pour que, dans tout l'État, chacun remplisse bien le rôle qui lui est assigné. Ainsi la connaissance suprême communique deux sortes de bonheurs :

1) un bonheur philosophique à ceux qui la connaissent en elle-même ;

2) un bonheur social à ceux qui la connaissent par le bon usage qu'elle communique à leur compétence particulière. Grâce à elle, toutes les connaissances se groupent et forment un système unique, car, par elle, toutes deviennent bonnes. Ainsi s'explique ce que nous appelions le réalisme de Platon, réalisme sur la nature duquel il faut d'ailleurs craindre de se méprendre : si Platon, qui, dans les premiers dialogues, semblait rejeter les connaissances et les arts inférieurs pour ne s'attacher qu'à la connaissance suprême, traite longuement et en détail, dans la *République* et plus tard dans les *Lois*, de l'organisation et de la répartition dans l'État de ces arts inférieurs, ce n'est pas qu'il abandonne son idéalisme ; certes, comme tous les penseurs, il évolue ; mais jamais il ne perd son goût naturel pour la spéculation pure, jamais il ne cesse d'être métaphysicien. Si, dans les premiers dialogues, il paraît repousser ce qu'il acceptera ensuite, c'est qu'il cherche à résoudre, dans les deux cas, des problèmes différents : dans les premiers dialogues il s'efforce de définir la connaissance suprême, et écarte d'elle tout ce qui lui paraît irrationnel : courage, tempérance, justice traditionnelle, opinion droite d'origine divine ; dans la *République*

on ne peut concevoir l'opinion droite séparée de l'ἐπιστήμη qu'en faisant une entorse à la logique, comme dans le *Charmide* (v. note précédente), ou, *par anticipation*, comme dans les livres II, III, IV de la *République*, où l'on n'a pas encore fait intervenir l'ἐπιστήμη.

il cherche à déterminer l'influence de cette connaissance suprême sur les réalités du monde terrestre ; tout ce qui lui semble irrationnel, il le rapproche alors de la connaissance, le soumet, pour l'améliorer, à l'influence de cette dernière ; on ne peut dire alors qu'il donne plus d'importance aux opinions puisque ces opinions, soumises à la connaissance, sont devenues des sciences. Tout ce qu'on peut concéder à ceux qui, lisant ces dialogues, prononcent les mots de communisme et de matérialisme, c'est que Platon y abandonne pour un temps l'étude directe du monde métaphysique ; mais, comme il ne cesse jamais de croire à l'existence de ce monde et de fonder sur lui tout son système, comme les Formes abstraites et tous les postulats qui s'y rapportent sont continuellement sous-entendus par lui durant qu'il expose sa réforme sociale, il est évident que, s'il change de point de vue, il ne renie en rien son idéalisme de jadis.

Platon s'efforce donc, dans la *République*, de remplacer les opinions fausses de la tradition par des opinions droites, puis de fonder en fait l'existence de ces opinions droites en faisant intervenir la vraie connaissance du philosophe, qui est une vérité d'expérience ; ces opinions droites deviennent alors, elles aussi, des connaissances, connaissances particulières ou sciences ; il obtient ainsi une construction entièrement philosophique et conforme aux lois de l'esprit, mais reposant sur la vérité absolue d'une expérience vécue.

Et cette expérience vécue est l'intuition philosophique elle-même, la vision personnelle de la vérité suprême. Cette vérité est-elle la connaissance ? Elle lui ressemble, déclare Platon, comme la lumière ressemble à la vue : ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν (508 e) [1].

1. Mais si la connaissance est une *vue*, par opposition à la vérité qui est une *lumière*, pourquoi, dans l'*Euthydème*, est-elle considérée non comme une perception humaine, mais comme une réalité métaphysique indépendante de tout sujet connaissant, pourquoi, dans le *Phèdre*, que nous allons étudier, est-il dit de cette connaissance qu'elle est « contemplée » par les dieux ? Pourquoi enfin, dans la *République*, Platon affirme-t-il qu'elle ne peut être donnée comme on rend la vue à un aveugle. On pourrait certes

L'ἐπιστήμη est donc la vérité en tant qu'elle est perçue. Elle est humaine en ce que tout homme porte en lui la faculté de la percevoir ; mais, en elle-même, elle n'a rien d'humain. Pour ne pas dire qu'elle est divine, disons qu'elle est métaphysique, en attendant de préciser ce caractère dans notre étude du *Phèdre*. Ce qui est certain c'est qu'elle est aussi nécessaire à l'Être que l'existence, autrement dit que l'Être est essentiellement et par définition *connaissable* ; lui ôter cette qualité, c'est l'anéantir lui-même. Quand l'intuition se produit ce n'est donc pas la vérité qui entre dans l'âme, c'est l'âme qui se plonge dans la vérité, oubliant à ce moment-là tout ce qui est terrestre, corps, sens, douleurs. La connaissance est ainsi une libération : s'il est vrai qu'elle nous rend plus sensible au début l'imperfection du monde terrestre (v. *Phédon*), toutefois elle détruit bien vite cette impression de malaise en éloignant l'âme de toutes les énergies humaines qui l'entravaient et en l'absorbant toute en elle. Toute vraie connaissance est donc métaphysique ; le philosophe ne peut connaître s'il n'anéantit d'abord ce qui n'est pas son âme, c'est-à-dire, s'il ne fait de soi-même un être métaphysique.

se tirer d'affaire en déclarant qu'une fois de plus Platon donne aux mots des sens variables et qu'ἐπιστήμη représente pour lui tantôt une faculté de sujet percevant, tantôt une qualité de l'objet perçu ; mais ici aucun argument ne pourrait étayer cette supposition. Il vaut beaucoup mieux laisser au mot ἐπιστήμη son sens métaphysique, défini clairement au livre VII (533 c, d, e) et chercher dans l'équivoque du mot ὄψις la solution du problème : ce mot, comme sa traduction française « vue », peut avoir deux sens : *action de voir*, donc faculté du sujet connaissant, et *apparence extérieure*, c'est-à-dire qualité de l'objet connu. Si, dans notre passage, nous donnons à ὄψις le second sens au lieu du premier, la difficulté disparaît : la connaissance est une vue, mais cette vue n'est pas dans le sujet percevant ; celui qui d'ignorant devient savant n'est pas semblable à un aveugle qui recouvre l'usage de ses yeux ; il est semblable à un homme clairvoyant, mais qui regardait ailleurs et subitement tourne la tête vers la lumière ; la connaissance n'est donc pas la faculté de voir, mais le fait de voir : il y connaissance lorsque :

1) l'objet qu'on veut connaître est éclairé par l'idée du Bien, c'est-à-dire lorsqu'il est vrai ;

2) le sujet tourne vers lui son regard.

Il y a donc une différence de nature, et non de degré, entre la vraie connaissance et les autres savoirs : ceux-ci reposent sur des hypothèses, celle-là, sur des principes. Une seule méthode permet de franchir le fossé et de passer ainsi de l'hypothèse au principe ; cette méthode, c'est la dialectique, appelée elle aussi ἐπιστήμη, car elle est une science particulière au même titre que la médecine et la jurisprudence.

S'il était nécessaire que, dans son traité de réformation sociale, Platon fît intervenir la vraie connaissance, il lui était toutefois impossible de s'attarder à parler d'elle, puisque agir ainsi c'eût été quitter le terrain social et se transporter sur le terrain métaphysique. Soucieux de ne pas sortir du sujet, il nous montre simplement que, si tous veulent jouir des bienfaits de la connaissance suprême, il est indispensable que quelques privilégiés au moins l'aient acquise. Et encore, ces privilégiés, ne les considère-t-il pas sous l'angle de leur connaissance métaphysique, mais sous celui de leur activité sociale ; la question de la pure contemplation réservée aux philosophes est laissée presque entièrement de côté. De ces deux bonheurs que détermine la connaissance : bonheur philosophique et bonheur social, il ne retient que le second, et, chose extraordinaire, qui semble presque une trahison, il paraît même lui sacrifier le premier bonheur : il interdit aux philosophes qui sont sortis de la caverne et qui contemplent la vérité, de s'absorber dans cette contemplation, qui est cependant pour eux le bien suprême ; il les force à redescendre vers leurs frères et à leur porter secours. C'est que la nature même du gardien implique un conflit : d'une part, il est philosophe et doit, pour le bien de son âme, s'absorber dans la contemplation ; d'autre part il est artisan et doit, pour le bien de l'État, exercer son art ; mais nous savons que la pratique d'un art est contraire au bien de l'âme : elle détache le regard des choses parfaites pour le maintenir sur les choses imparfaites. Le philosophe ne peut donc, de son plein gré, se vouer à l'organisation de l'État, car, son activité fût-elle inspirée par des motifs qui nous paraissent les plus généreux, il prouverait en cela qu'il préfère le moins bon au meilleur et qu'il ne

songe pas au bien de son âme. Aussi Platon l'oblige-t-il à retourner dans la caverne. De quel droit ? C'est ce qu'il ne nous dit pas. Car son argument unique, à savoir que la crainte d'être mal gouverné contraindra les philosophes à s'occuper de politique, n'a ici aucune force ; le sage se suffit entièrement à lui-même ; rien ne peut donc l'obliger à redescendre dans la caverne, car rien n'est plus puissant que la sagesse.

Phèdre :

Analyse : Socrate fait l'éloge du délire (μανία) et distingue entre deux catégories d'arts :

Arts d'inspiration (*divine*), représentés par la μανική ou μαντική, qui est le plus beau des arts.

Arts d'intelligence (*humaine*), représentés par l'οἰωνιστική.

A ces deux catégories correspondent deux modes de connaissance :

μανία,

σωφροσύνη. (244)

Il y a donc deux sortes de sagesses : la sagesse divine (μανική, μαντική, μανία) et la sagesse humaine (οἰωνιστική, σωφροσύνη) ; la première l'emporte de beaucoup sur la seconde. Le délire divin n'est pas seulement un remède aux plus grands maux, il est encore la source unique d'inspiration poétique ; la sagesse humaine, elle (σωφροσύνη) ne saurait inspirer un poète :

Celui qui, sans le délire qui vient des Muses, s'approche des portes de la poésie, se figurant que l'art (τέχνη) *fera de lui un bon poète, n'est qu'un artiste imparfait, car la poésie d'un homme sage est éclipsée par celle des hommes inspirés* (245 a).

Ainsi toute poésie qui n'est pas d'origine divine est dénuée de valeur, n'est qu'une τέχνη.

Quant à la sagesse divine, elle consiste dans la contemplation de l'Essence suprême, incolore et intangible. Ce monde de la connaissance vraie (ἐπιστήμη) n'a été chanté par aucun poète et la vue en est réservée à l'intelligence pure :

L'Essence douée d'existence véritable, étant sans couleur, sans forme et impalpable, ne peut être contemplée que par l'intelligence (νοῦς), *seul guide de l'âme ; autour de cette Essence se trouve le séjour de la connaissance vraie* (ἐπιστήμη ἀληθής) (247 c).

C'est alors que l'âme s'absorbe dans sa contemplation :

Pendant sa révolution l'âme contemple la justice en soi, elle contemple la sagesse (σωφροσύνη), *elle contemple la connaissance* (ἐπιστήμη), *non la connaissance qui est sujette au devenir, ni celle qui change suivant ces différents objets que nous, mortels, nous appelons des êtres, mais la connaissance qui a pour objet l'Être véritablement être* (247 d, e).

Plus loin Socrate se demande si la rhétorique est un art (τέχνη). Certains l'affirment, d'autres le nient (261 e).

Il commence par élargir la définition de la rhétorique : celle-ci, déclare-t-il, n'est pas simplement l'art de parler dans les tribunaux ou les assemblées publiques, mais l'art de la persuasion en général. Puis il montre que cette rhétorique n'a de valeur que pour autant qu'elle cherche à communiquer la vérité et non l'opinion :

Chez celui qui ignore la vérité et ne poursuit que des opinions, l'art de la rhétorique ne sera jamais qu'une occupation ridicule et sans art (ἄτεχνος) (262 c).

Cette vraie rhétorique, cette τέχνη visant à la vérité, c'est la dialectique (266 c). La rhétorique traditionnelle, elle, ne consiste qu'en un ensemble de règles : τὰ κομψὰ τῆς τέχνης (266 d). Ces règles nous apprennent bien comment il faut parler, mais non quand il est bon et utile de parler. Elles n'ont donc qu'une valeur relative. Elles ne sont que le prélude de l'art véritable : τὰ πρὸ τῆς τέχνης (269 b). Celui qui veut acquérir la vraie rhétorique : τὴν τοῦ τῷ ὄντι ῥητορικοῦ τε καὶ πιθανοῦ τέχνην (269 c), doit ajouter à ses dons naturels la connaissance et l'exercice : ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην (269 d). Il ne faut donc pas s'en tenir à la connaissance des règles, ce qui ne donnerait qu'une routine ou une habitude, mais recourir à l'art : μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ, ἀλλὰ τέχνῃ (270 b). Et, pour discourir avec art, il faut savoir mettre en lumière la « nature de l'âme », car c'est à la connaissance de cette nature que vise la rhétorique :

Toute autre méthode ressemble à la marche d'un aveugle ; mais on ne saurait comparer à un aveugle ou à un sourd celui

qui traite un sujet avec art (τέχνη) *; car il est évident que celui qui veut discourir avec art doit commencer par manifester clairement l'essence de l'objet auquel se rapportent ses discours ; et cet objet, c'est l'âme* [1] (270 d, e.).

La rhétorique n'est pas autre chose qu'un discours écrit dans l'âme même :

C'est le discours qui est écrit avec la connaissance (μετ' ἐπιστήμης) *dansl'âme de celui qui apprend, le rendant capable de se défendre par lui-même ainsi que de parler et se taire quand il convient* (276 a). Elle est un discours fondé sur la connaissance : μετ' ἐπιστήμης λόγους (276 e).

Le véritable orateur est un philosophe : la meilleure manière d'être orateur, c'est de prendre une âme bien douée et, se servant de la dialectique, d'y planter, avec la connaissance, de beaux discours « capables de se défendre eux-mêmes ainsi que celui qui les a plantés » (276 e). Le véritable orateur n'écrit pas, il parle, il agit ; il est un dialecticien.

Comme on le voit par cette rapide analyse, Platon, au début de ce dialogue, déclare divine la poésie et l'écarte du domaine de l'art. C'est exactement ce que faisait Socrate dans l'*Ion*, où il affirmait que la poésie n'est pas un art mais une inspiration divine. Il semble donc que le point de vue de Platon soit ici des plus nets : il pose, d'une part, l'existence de l'inspiration divine, ou délire, mode supérieur de connaissance ayant pour type la poésie, d'autre part celle de la sagesse, humaine et inférieure, représentée par l'art (τέχνη).

Mais cette analogie de l'*Ion* et du *Phèdre* est loin de laisser satisfait l'esprit du lecteur. En effet nous savons que si, dans le premier de ces dialogues, Socrate refusait à la poésie le titre d'art, tout nous portait à croire qu'il estimait cet art, non pas inférieur, comme ici, mais bien supérieur à l'inspiration divine. Ce n'était donc pas pour glorifier, mais pour diminuer la poésie qu'il la déclarait « divine » et l'éloignait du domaine de l'art ; et

1. Cf. plus haut, p. 40 (Xénophon, *Mémorables*, III, 10).

l'opinion que nous avions alors avait été confirmée par les dialogues suivants, en particulier par le dixième livre de la *République*, où la poésie, considérée comme une pure imitation (εἰκασία), s'oppose aux arts véritables (τέχναι). Tout ceci s'accorde assez mal avec le début du *Phèdre*, où la poésie est déclarée belle dans la mesure où elle est divine, par opposition à la « poésie d'art » (ἐκ τέχνης) qui, elle, ne vaut rien ; ici l'élément divin semble l'emporter sur l'élément art. Et, pour renforcer encore cette contradiction, ce n'est pas seulement l'art qui est ici diminué, mais toute la sagesse humaine (σωφροσύνη) alors que jusqu'à maintenant les efforts de Platon visaient à définir cette sagesse et à la rapprocher du bien suprême ; de là à déclarer que l'ἐπιστήμη, connaissance humaine elle aussi, est d'essence inférieure, il n'y aurait qu'un pas.

Et pourtant, contre notre attente, Platon met, quelques pages plus loin, ἐπιστήμη et σωφροσύνη au nombre de ces réalités que les dieux passent leur temps à contempler, réalités divines, et même plus que divines, puisqu'elles communiquent à la divinité même sa force et son bonheur. La connaissance suprême est donc divine au même titre que le délire et la vraie poésie : les vérités poétiques que les dieux révèlent à l'homme dans les transports de l'inspiration, ne sauraient être supérieures, comme il semblait, à la connaissance humaine (ἐπιστήμη) puisque les dieux ne peuvent emprunter ces vérités qu'à la matière de leur propre contemplation, c'est-à-dire à la connaissance elle-même. Ainsi, dire que la poésie est divine, c'est dire qu'elle est soumise à la vraie connaissance, ou qu'elle est elle-même vraie connaissance. Loin de revenir sur ses déclarations de l'*Ion* et de la *République*, Platon ici les confirme ; seulement son point de vue s'est modifié : dans l'*Ion* il soutenait que la poésie d'Homère n'est pas un art et définissait l'art comme la faculté de saisir le général sous le particulier ; dans le dixième livre de la *République*, poussant plus loin cette même idée, il affirmait que la poésie d'Homère n'est que l'inutile imitation du réel concret. Dans le *Phèdre*, où le problème de la vérité poétique réapparaît, ce n'est plus de la poésie traditionnelle que parle le philo-

sophe, mais d'une poésie entièrement nouvelle, qui, loin d'être une imitation du monde concret, est conçue comme une connaissance directe des essences abstraites, comme une intuition rationnelle. Il est juste dès lors de louer sans réserves cette poésie, puisqu'elle est en accord avec la vraie connaissance. Et comme, d'autre part, le monde des essences abstraites où elle s'alimente a été déclaré divin, il est juste d'appeler divine aussi la poésie. On ne se mettra pas en cela en contradiction avec le livre X de la *République*, où la poésie d'Homère était déclarée inutile, puisque c'est d'une tout autre poésie qu'il s'agit maintenant, d'une poésie rationnelle, et non d'Homère. On ne contredira pas davantage les assertions de l'*Ion*, où le caractère divin, attribué maintenant à la seule poésie rationnelle, était l'apanage de la poésie irrationnelle d'Homère et des poètes de la tradition, puisque c'est également d'une autre divinité qu'il s'agit, d'une divinité qui est rationnelle, philosophe et éprise des vérités générales.

Ainsi Platon, tout en évoluant et précisant peu à peu son point de vue, reste bien fidèle à ses premières idées ; et M. Meunier a raison de citer à l'appui du passage du *Phèdre* où Platon déclare divine la poésie, tel autre passage de l'*Ion* où l'inspiration poétique est définie comme un don des dieux [1]. Toutefois il est bon de remarquer, comme nous l'avons fait, que c'est par une voie détournée que ces deux passages coïncident ; de fait, et si l'on s'en tient à la lettre, ils sont doublement contradictoires : l'identité vient de ce que les deux contradictions se détruisent ; la poésie est divine, affirme Platon dans l'un et l'autre passages ; mais dans un cas il faut comprendre : la poésie traditionnelle, représentée par Homère, est « divine », c'est-à-dire irrationnelle, différente en tout point de l'art et de la vraie connaissance, vérités essentiellement humaines, et dans l'autre : la poésie véritable, telle qu'elle devrait être, c'est-à-dire une forme merveilleuse et encore indéterminée de poésie (la dialectique),

1. Mario Meunier, *Phèdre ou De la Beauté des Ames, traduction intégrale et nouvelle avec notes*, Payot, Paris, 1922, p. 81, note 1.

directement opposée à la poésie traditionnelle, est divine, c'est-à-dire soumise à la vraie connaissance et au monde des essences rationnelles. Entre ces deux dialogues, le livre X de la *République*, où la poésie traditionnelle est rejetée, sans qu'intervienne encore la notion de poésie rationnelle, forme chaînon intermédiaire [1].

Mais nous ne sommes pas au bout de nos étonnements. Si l'on nous a bien suivi jusqu'ici on s'attendra à voir Platon, dès le début du *Phèdre*, faire de la poésie un art : en effet, dès qu'elle devient connaissance des essences abstraites, donc des vérités générales, la poésie se rapproche de ce qui, dans l'*Ion*, était défini comme un art — et s'opposait naturellement à la poésie traditionnelle. Or, loin de rapprocher ces deux termes, Platon, comme nous l'avons déjà montré, les oppose l'un à l'autre : il déclare que l'on ne saurait faire de la bonne poésie ἐκ τέχνης, qu'il faut, en plus de l'art, l'inspiration des Muses. Nous voilà forcés, une fois de plus, pour le comprendre, de préciser le sens des mots. Il est évident que, dans ce passage, τέχνη ne peut représenter la connaissance des vérités générales, comme c'était le cas dans l'*Ion*, puisque les vérités générales ou essences

1. Ainsi, c'est par l'effet de la double évolution subie par les mots eux-mêmes que les affirmations du *Phèdre* concordent avec celles de l'*Ion*. Elles confirment également, et pour les mêmes raisons, les affirmations de l'*Apologie* : dans ce dialogue Platon déclarait déjà, comme dans le *Phèdre*, que l'ἐπιστήμη est divine, et lui opposait sa sagesse humaine (ἀνθρωπίνη σοφία) ; par l'évolution naturelle de ses théories, cette sagesse humaine est devenue l'ἐπιστήμη, puis dans le *Phèdre* a revêtu un caractère divin ; en même temps, l'ἐπιστήμη dont il s'agissait dans l'*Apologie*, ou, pour être plus exact, les ἐπιστῆμαι, ont cessé d'être divines : elles n'étaient en effet que la médiocre et inutile connaissance des phénomènes physiques, tandis que ce sont des vérités morales et abstraites que contemplent les dieux.

Le double mécanisme de cette évolution sémantique pourrait se résumer de la manière suivante :

Ion et *Apologie* { la poésie (traditionnelle) est divine (divinité traditionnelle) ; l'ἐπιστήμη (traditionnelle) — — (— —)

Phèdre { la *poésie* (philosophique) est divine (divinité philosophique) ; l'ἐπιστήμη (philosophique) — — (— —)

abstraites ne peuvent être atteintes que, précisément, par une sorte d'inspiration, cette inspiration que Platon oppose ici à τέχνη ; tandis que, dans l'*Ion*, le mot τέχνη exprimait l'idée d'une compréhension du général et en cela se rattachait à la vraie connaissance, c'est-à-dire à ce qui devient maintenant la source même de l'inspiration poétique, τέχνη représente ici une réalité toute terrestre, psychologique et non métaphysique, un ensemble de règles artificielles et faites une fois pour toutes par les hommes, règles d'école auxquelles le poète doit obéir, mais qui ne sauraient en aucun cas tenir lieu d'aliment poétique et d'inspiration. Ainsi la poésie ne diffère plus ici de l'art en ce qu'elle lui est inférieure, comme dans l'*Ion*, mais en ce qu'elle lui est de beaucoup supérieure : elle est la connaissance de la vérité abstraite ; l'art, lui, n'est qu'une règle extérieure et rigide, une condition à laquelle doit se soumettre la vérité abstraite lorsqu'elle veut quitter le monde des Formes et se réaliser dans le monde terrestre en une poésie écrite.

Mais ce premier sens donné au mot τέχνη va se modifier avec la suite du dialogue. Nous avons déjà montré qu'après avoir fait de σωφροσύνη, au début, une réalité humaine s'opposant au délire divin, Platon lui donnait ensuite une tout autre valeur et l'élevait au rang de ces essences divines que contemplent les dieux. Il en est exactement de même en ce qui concerne l'emploi du mot τέχνη : Platon se représente d'abord cette notion comme un ensemble de règles et de lois extérieures à l'art lui-même et différentes de l'inspiration. Puis il modifie peu à peu cette manière de voir : ces règles qu'il appelait d'abord « art », il les appelle maintenant « ornements », puis « préliminaires » de l'art : τὰ κοσμῶντα τῆς τέχνης, τὰ πρὸ τῆς τέχνης découvrant sous le mot τέχνη non plus un ensemble de règles artificielles, mais une réalité nouvelle, bien supérieure aux règles. Mais qu'est-ce alors que cette réalité nouvelle ? C'est l'art lui-même, conçu comme la connaissance individuelle et profonde de l'objet qu'il poursuit, de l'âme, par exemple, lorsqu'il s'agit de la rhétorique (270 e). Dans cette nouvelle langue, « parler avec art » (ἐκ τέχνης) ne signifiera plus : suivre les règles à

défaut d'inspiration, mais suivre l'inspiration elle-même, inspiration rationnelle et philosophique ; l'art ici ne s'oppose plus au délire divin, mais, comme la connaissance vraie avec laquelle il se confond presque, il s'oppose à l'expérience et à la routine humaines, créatrices, elles, des règles d'école (270 b).

Dans ce dialogue, Platon rapproche donc, en une même catégorie, des réalités que jusqu'alors il avait tenues séparées : les notions de divinité, de poésie, de rhétorique, d'inspiration, de délire, il les fait voisiner avec celles de connaissance et d'art. Et ce qu'il oppose à l'ensemble de ces notions, c'est tout ce qui n'est que règle extérieure, expérience, routine, et, en particulier, la rhétorique livresque de Lysias et des sophistes. Nous avons montré qu'en tout cela il reste fidèle à lui-même, autrement dit que les notions d'art et de connaissance ne perdent rien de leur caractère abstrait, rationnel et logique ; que c'est bien plutôt la poésie, la rhétorique, la divinité, qui se transforment et perdent le caractère irrationnel, concret, arbitraire, qui les rendait jusqu'alors incompatibles avec la vraie connaissance ; c'est donc bien le problème de la connaissance que Platon cherche toujours à résoudre, mais en l'examinant maintenant sous son angle affectif et poétique. Et il a des raisons d'agir ainsi. Je ne serais pas étonné en effet que le *Phèdre* fût, en même temps que le plus beau des poèmes en prose, une réponse directe aux critiques qu'avait pu soulever l'allure intellectuelle et scholastique de certaines discussions dialectiques : on prenait Platon pour un froid rationaliste qui cherche la vérité suprême dans les formules et se montre l'ennemi des poètes, des orateurs, des mythologues, de toute la tradition religieuse et morale [1]. Platon s'efforce alors de montrer que la vérité dont il s'est fait l'apôtre n'est pas telle que le croient ses détracteurs, que loin de reposer sur des théorèmes abstraits sans attache avec la vie, c'est à une expérience personnelle, avec tout son cortège d'émotions, de joies, d'élans affectifs, à un vrai délire, pareil à celui

1. C'était certainement l'opinion de Calliclès dans le *Gorgias*. Voir plus haut, p. 98, note 1.

du poète ou du prophète, bien plus, à un acte de foi, qu'elle doit d'être perçue. Cette connaissance, qu'il a souvent représentée comme plus infaillible encore que les mathématiques, il veut la montrer maintenant émouvante comme la poésie, éloquente comme un beau discours, vénérable comme un principe religieux. Aussi met-il au premier plan dans ce dialogue non le caractère abstrait et logique de l'intuition, — car il se serait interdit alors toute allusion à l'enthousiasme poétique, qui ne conduit, lui, qu'à une vérité illusoire (*Ion*) — mais les circonstances psychologiques qui accompagnent cette intuition et les répercussions que celle-ci propage dans l'âme de l'individu. C'est ainsi qu'il se permet de faire du poète un philosophe et de l'orateur un dialecticien. La connaissance pure étant une vérité générale perçue par une âme individuelle, il laisse de côté la vérité elle-même et son caractère général pour descendre dans la psychologie même de l'individu et proclamer la nécessité de la perception individuelle. Et, comme de juste, il s'attaque alors à tout ce qui est impersonnel : procédés de style, règles de prosodie, discours écrits, à toute vérité générale qui n'est pas en même temps objet d'intuition vécue, car seule l'expérience personnelle peut saisir la généralité. Or les sophistes et les orateurs comme Lysias, au lieu de dire à leurs élèves : Cherchez en vous-mêmes la vérité, s'efforcent de la codifier dans des livres ; mais la vérité ne peut s'écrire que dans l'âme. Comment les discours écrits pourraient-ils déterminer chez autrui l'éclosion de la vraie connaissance, eux qui ne s'adressent à personne en particulier ? Un livre n'est ni psychologue ni perspicace ! Or la perspicacité est une qualité indispensable au dialecticien ; loin de produire au cours de chaque entretien les mêmes arguments, le vrai philosophe varie sans cesse son discours suivant les adversaires auxquels il s'adresse, afin de provoquer en chacun d'eux l'intuition propre qui leur révélera la vérité : la vérité est la même, mais les caractères sont différents ; aussi faut-il parler à chacun selon son caractère, ce qu'un livre écrit ne saurait faire. Voilà pourquoi nous avons dit plus haut que Platon était le contraire d'un historien : peu lui importe de déformer un fait concret, si la

vérité abstraite y gagne. C'est ainsi que nous avons expliqué comment il pouvait se permettre de louer Périclès dans le *Ménon* après l'avoir sévèrement blâmé dans le *Gorgias*. Dans le *Phèdre* il réédite à l'égard du grand Athénien les mêmes louanges. C'est que le dialecticien est l'homme qui sait parler à chacun selon son caractère. Or, à cet égard, un orateur comme Périclès fut beaucoup plus près du dialecticien qu'un Lysias. Encore une fois, s'il s'agissait de savoir quelle sorte de persuasion Périclès a exercée sur ses concitoyens, si nous nous posions en métaphysiciens comme dans le *Gorgias*, nous ne pourrions que refuser à l'homme d'État qu'Athènes vénère l'hommage de notre admiration ; mais les psychologues que nous sommes maintenant, ne peuvent que s'incliner devant la perspicacité de ce grand orateur, qui fut vraiment un connaisseur d'hommes, ce que Socrate fut aussi, ce que tout dialecticien devrait être, ce que Lysias, lui, n'a jamais été.

Ainsi Platon laisse de côté, dans ce discours, le caractère général de la connaissance, pour affirmer le caractère individuel et affectif de la perception ; il n'abandonne pas en cela l'étude de la connaissance suprême (ἐπιστήμη), puisque celle-ci est à la fois vérité et perception, mais il ne fait pas cette étude en dialecticien. Et c'est précisément ce qui rapproche ici Platon de l'orateur Isocrate, qui, nous l'avons vu, fut essentiellement un psychologue. Jamais, à notre avis, ces deux tempéraments si opposés ne furent aussi près l'un de l'autre [1]. Empressons-nous d'ajouter que ce rapprochement, comme aussi celui de Platon et de Périclès, se fait à la faveur d'une réticence capitale et sans laquelle ils resteraient ennemis irréconciliables : Périclès et Isocrate représentent, l'un par son exemple, l'autre par ses théo-

1. Rappelons en particulier cette idée, émise deux fois dans le *Phèdre* (276 a, e), que les discours philosophiques sont « capables de se défendre par eux-mêmes ». Nous trouvons ici, comme chez Isocrate, la connaissance envisagée sous son aspect individuel et dynamique. Chez Isocrate et Platon les discours sont considérés comme une force personnelle de persuasion par opposition aux règles impersonnelles des sophistes et de Lysias.

ries, un mouvement réaliste ; l'un et l'autre, ils cherchent la vérité dans une puissance individuelle (φύσις, δύναμις), et non dans une connaissance générale ; mais, comme Platon fait précisément abstraction du caractère général de la connaissance, il se rencontre avec ses deux ennemis autour de cette conception commune, à savoir que la vérité est perçue par un élan individuel de l'âme, et non, comme le pensent les sophistes, par la mémorisation de quelques règles ; on ne fait pas un chef-d'œuvre sur recette. L'orateur et le philosophe se retrouvent ainsi sur le terrain d'une lutte commune contre les sophistes. Pour ces raisons, cela soit dit en passant, je suis convaincu que l'éloge d'Isocrate, à la fin du dialogue, n'est pas ironique ; il est simplement prononcé, comme celui de Périclès, à la faveur d'une restriction sous-entendue.

En mettant, comme il fait, dans une même catégorie les réalités du monde affectif, artistique, religieux, et la connaissance rationnelle, Platon ne réfute pas seulement les critiques qui visaient son prétendu intellectualisme, il enrichit encore cette connaissance elle-même de qualités nouvelles. Nous savions jusqu'à maintenant que la poésie et la rhétorique n'étaient pas des arts (τέχναι), mais, soit des imitations, soit des « puissances » (δυνάμεις), que la dialectique était, en revanche, un art rationnel et humain, permettant d'accéder aux essences abstraites. Nous apprenons maintenant qu'il existe une poésie philosophique, une rhétorique philosophique, et qu'elles se confondent l'une et l'autre au sein de cet art unique : la dialectique. Certes on pourrait avec quelques raisons accuser Platon de jouer sur les mots ; toutefois, en montrant que la vraie poésie et la vraie rhétorique sont identiques à la dialectique, au lieu de nous montrer simplement, comme il l'avait fait jusqu'à maintenant, que la fausse poésie et la fausse rhétorique en différaient, il obtient cet avantage d'enrichir la dialectique de tout ce que nous éprouvons de respect et d'admiration pour les œuvres des poètes et des orateurs. Comme nous l'avons déjà dit, la lecture des dialogues précédents, particulièrement de l'*Ion* et du *Gorgias*, aurait pu nous conduire à la conception d'une connaissance purement humaine et mathématique ; le *Phèdre* nous fait comprendre que cette connaissance est aussi la seule divine, la seule poétique, la seule éloquente. L'art et la connaissance véritables ne sont donc plus, comme pour le Socrate des *Mémorables* et des premiers Dialogues, des réalités humaines auxquelles s'oppose une vérité divine hors de notre portée et qu'il faut renoncer à atteindre : elles sont véritablement divines, sans cesser pour cela d'êtres rationnelles et abstraites. Ainsi Platon met à profit, dans le *Phèdre*, toute la puissance évocatrice dont sont chargés les mots du vocabulaire traditionnel : inspiration, délire, poésie, noms des dieux et des grands hommes d'Athènes, pour en faire bénéficier les réalités de son monde philosophique. Nous savons maintenant que la substitution de la dialectique à la poésie et à la rhétorique traditionnelles, l'interdiction aux citoyens de lire l'Iliade et l'Odyssée, ne constituent pas un appauvrissement pour l'individu ou pour l'État ; car la beauté, la vérité, l'émotion qui se trouvent dans Homère et dans les discours des orateurs sont entièrement contenues dans la dialectique et la philosophie ; la connaissance suprême impliquant toutes les autres, le philosophe est à la fois un poète, un orateur, un devin et un prêtre.

CHAPITRE CINQUIÈME

Théétète, Parménide. — Sophiste, Politique. — Philèbe.

Les quatre premiers de ces cinq dialogues — appelés parfois *Dialogues métaphysiques* —, se laissent facilement grouper deux par deux. Aussi procéderons-nous dans ce chapitre de la manière suivante : nous ferons d'abord l'analyse du *Théétète* et du *Parménide*, à laquelle nous ajouterons immédiatement quelques commentaires, puis celle du *Sophiste* et du *Politique* suivie également des remarques qu'elle nous aura suggérées. Le *Philèbe* nous permettra de tirer enfin en quelques lignes une conclusion plus générale.

Nous avons montré, dans notre étude des premiers dialogues, comment Platon cherche à remplacer les opinions traditionnelles ou sophistiques par des connaissances rationnelles, sans toutefois définir clairement ces dernières, — ce qui donnait à plusieurs discussions ce caractère négatif que nous avons relevé. C'est maintenant la connaissance en soi que le philosophe va soumettre, dans le THÉÉTÈTE, à l'examen dialectique ; mais, chose étrange, cet examen qui devait fournir un contrepoids positif aux premiers dialogues et s'achever sur une définition claire, échouera lui aussi ; la connaissance philosophique, cette science qui tient lieu de piété, de tempérance, de justice, nous apprendrons bien ce qu'elle n'est pas, mais nous continuerons à ignorer ce qu'elle est.

Dès le début, elle est identifiée avec la sagesse (σοφία 145 e) sagesse qui est elle-même, un peu plus loin, assimilée à la connaissance de la justice et à la « vraie vertu » (176 c). Puis l'ἐπιστήμη est successivement distinguée : 1° de la *sensation*, qui est incapable d'atteindre à l'Être et à la Vérité :

Ce n'est... point dans les impressions que réside la science, mais dans le raisonnement (συλλογισμός) *sur les impressions : car l'être et la vérité, ici, ce me semble, se peuvent atteindre, et là, ne le peuvent* (186 d) ; 2°) de *l'opinion droite*, car, sans cela, l'erreur deviendrait inexplicable (201 c) ; 3°) de *l'opinion droite accompagnée de sa justification* (ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου), car cette justification ne pourrait être alors que l'ἐπιστήμη elle-même (210 a, b).

En résumé la question n'a pu trouver de solution et le débat reste ouvert.

Si le *Théétète* ne parvient pas à définir la connaissance philosophique, le PARMÉNIDE n'est pas plus heureux quand il s'agit de déterminer les conditions qui rendraient cette connaissance possible. L'incapacité où se trouve notre esprit d'établir entre les objets sensibles et les Formes intelligibles une participation réciproque, sans se heurter à des impossibilités logiques, nous oblige à poser l'existence de deux connaissances distinctes : la connaissance en soi ou connaissance divine, et la connaissance terrestre ; la première est la connaissance de la vérité en soi, la seconde, de la vérité terrestre :

La science en soi, l'essence-science (αὐτὴ μὲν ὃ ἔστιν ἐπιστήμη), *c'est de cette suprême réalité en soi, de l'essence-vérité qu'elle sera science ? — Absolument. ...La science de chez nous ne sera-t-elle pas, au contraire, science de la vérité de chez nous... ? Nécessairement* (134 a, b).

D'où il résulte que les hommes ne peuvent connaître les Formes intelligibles :

Donc nous, du moins, ne connaissons aucune des formes, puisque nous n'avons point de part à la science en soi (134 b) et que, réciproquement, Dieu ne peut connaître les réalités terrestres :

Que donc il y ait en Dieu l'absolue exactitude du commandement en soi et l'absolue exactitude de la science en soi, cela ne fera point que jamais le commandement de ceux de là-haut nous commande, ni que leur science connaisse soit nous, soit rien de chez nous (134 d, e).

Ainsi, seule resterait à notre disposition une connaissance terrestre, connaissance ayant pour objet, cela va de soi, les réalités sensibles. Mais cette connaissance ne serait pas autre chose que l'opinion droite du *Théétète* [1], et nous savons que cette opinion ne saurait être identifiée à la vraie connaissance. Il suit donc de la comparaison de ces deux dialogues que la vraie connaissance existe mais qu'elle est inaccessible à l'homme et réservée à Dieu seul.

Rien de plus surprenant, après le *Phèdre*, qu'une telle conclusion ; certes, dans ce dialogue déjà, la vraie connaissance avait été posée comme divine et comme contemplée par les dieux, mais jamais on ne supposait, dans le *Phèdre*, qu'il pût y avoir entre le monde terrestre et celui qu'illumine la connaissance un infranchissable fossé ; car le corps, seule barrière, n'existe plus pour le philosophe ; rien ne pouvait faire prévoir en outre que cette connaissance pût être indéfinissable et dérouter la poursuite dialectique la plus consciencieuse. Et voilà que maintenant la seule certitude qui nous soit laissée, relativement à cette connaissance, c'est que les hommes ne sauraient l'atteindre.

On a reconnu que le *Théétète* contient une réfutation de théories diverses : les opinions émises par le jeune mathématicien et combattues par Socrate seraient celles de Protagoras, d'Héraclite, d'Antisthène [2]. Comme le dit fort justement M. Diès : « Il semble que Platon ait voulu ici dégager ses propres formules de voisinages compromettants [3]. Aussi, et une fois de plus, le dialogue s'arrête-t-il sur une conclusion négative, au seuil d'une reconstruction positive et qui serait alors purement platonicienne. Mais cette reconstruction, que le lecteur peut ébaucher lui-même, pour peu qu'il se rappelle tels passages du *Ménon*, du VI[e] livre de la *République* ou de l'*Euthydème*, et qui implique-

1. « Le jugement, ou opinion vraie, dont il est ici (dans le *Théétète*) question a, bien entendu, pour objet les choses sensibles » Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 125.
2. *Théetète*. Édit. « Belles-Lettres ». Introduct. par A. Diès, p. 151-153.
3. Ibid., p. 153.

rait une « explication platonicienne de la science par son objet propre : la réalité intelligible », pourquoi Platon ne l'a-t-il pas au moins rapidement esquissée à la fin du dialogue ? Pourquoi n'a-t-il pas cherché à dissiper cette fâcheuse impression d'échec que laisse au lecteur une des discussions dialectiques les plus importantes de son œuvre ; pourquoi ne nous a-t-il pas épargné la peine d'aller trouver la réponse convenable dans quelques passages de dialogues antérieurs, passages qui forment ainsi la contrepartie positive du *Théétète* ? La raison de cette réticence existe, et voici, croyons-nous, quelle elle est.

Nous avons vu que le chemin dialectique suivi par la discussion du *Théétète* part de la sensation pour aboutir à l'opinion droite accompagnée de sa justification. Nulle part la connaissance véritable n'est touchée ; une définition de celle-ci eût nécessité, comme nous venons de le dire, l'intervention d'éléments nouveaux : réminiscence, monde intelligible des Formes. Platon pouvait-il introduire ces éléments nouveaux à la fin de son dialogue ? C'eût été bien maladroit. Comme il désirait « dégager ses propres formules de voisinages compromettants » ne valait-il pas mieux, au moment où il pénétrait dans cette zone voisine pour la délimiter exactement, maintenir ces formules hors de la discussion, et reprendre celle-ci, dans un nouveau chapitre, sous une forme alors positive et reconstructrice où ces formules interviendraient ? Terminer le *Théétète* en définissant la véritable connaissance c'eût été faire croire au lecteur que celle-ci se déduisait en quelque sorte de l'opinion droite, dont elle n'était qu'un dernier perfectionnement. Or, cette confusion, Platon veut l'éviter à tout prix [1] ; aussi arrête-t-il son enquête, comme autrefois celle du *Ménon*, sur une définition de l'opinion droite, c'est-à-dire d'une vérité procédant d'un effort de la pensée discursive (διάνοια), et par là même entièrement différente de la vraie connaissance, ou vérité d'intuition. Il nous est permis de croire avec M. Wilamowitz qu'il pensait reprendre plus tard la question sous son aspect positif, et que cette nou-

1. Cf. plus haut, p. 69 et 88.

velle discussion, qui, hélas, n'a jamais vu le jour, aurait formé la matière du *Philosophe* [1]. Mais si ce dialogue eût été pour nous, sans doute, un des plus précieux de la collection, nous pouvons, sans son secours, comprendre le rôle que joue le *Théétète*, malgré sa forme négative, dans la détermination de la connaissance philosophique. Nous voyons que, dès le début, Platon cherche à définir cette connaissance en faisant abstraction de l'objet qu'elle peut avoir ; comme toujours (cf. *Ménon*, 71 d-77 b) il poursuit la « chose en soi » ; aussi reproche-t-il à son jeune interlocuteur de définir la connaissance dans ses différents objets, et non en elle-même : On ne comprend rien aux mots « science de la chaussure », objecte-t-il, quand on ne sait pas ce que c'est que la science (147 b).

Mais ce désir de saisir la connaissance dans sa pureté et en faisant abstraction de son objet, causera précisément l'échec de la discussion. Comme le montre encore M. Diès : « Il n'y a pas de définition platonicienne de la science qui ne parte de la considération de l'objet » [2]. A la critique que lui adressait Socrate, Théétète aurait fort bien pu répondre : « On ne comprend rien au mot science en soi quand on ne sait pas quel est l'objet de cette science. » Et cette réponse n'aurait rien eu de paradoxal, puisque dans le platonisme la connaissance suprême n'est pas seulement la perception d'une Forme suprême, mais aussi une émanation de cette Forme, en qui elle trouve à la fois son origine et son objet. Ainsi la recherche échoue parce que Platon, qui examine non ses propres théories, mais des théories étrangères, laisse naturellement de côté tout ce qui caractérise et distingue, selon lui, la connaissance véritable, à savoir l'intuition, la réminiscence et l'existence d'une Forme intelligible. Comme l'indiquent fort bien les dernières pages du *Théétète*, l'opinion droite accompagnée de sa justification (ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου) ne

1. Wilamowitz, *Plato*, II, p. 235.

2. A. Diès, *Théorie platonicienne de la science*, ch. II, La définition objective de la science. *Annales de l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain*, tome III, 1914, reproduit dans *Autour de Platon*, tome II, p. 472.

peut devenir science qu'à la condition que cette justification devienne elle aussi une science, cercle vicieux d'où l'on ne peut sortir qu'en cherchant en quoi consistera alors cette justification ; or les dialogues précédents nous permettent d'affirmer que ce λόγος ne sera pas autre chose que l'intuition elle-même : c'est par l'intuition, sous forme de réminiscence, que naîtra en l'homme la vraie connaissance. Ainsi telle opinion droite particulière deviendra telle science particulière lorsqu'elle aura reçu de la science en soi ou connaissance vraie, c'est-à-dire du raisonnement intuitif (λόγος) sa justification. Voilà pourquoi, comme l'a déjà fait remarquer M. Diès, ἐπιστήμη et λόγος sont parfois pris l'un pour l'autre [1].

Ainsi, ce qui distingue la connaissance purement platonicienne des formes de connaissances examinées dans le *Théétète*, c'est l'existence impliquée en elle d'une justification métaphysique. Il va de soi que cette distinction est capitale et que l'étude de cette connaissance véritable méritait qu'on ouvrît pour elle un nouveau chapitre. L'intuition justificative, en tant qu'expérience individuelle, est un fait psychologique, en tant que révélation d'une vérité éternelle, elle est une preuve métaphysique. Le *Théétète* rejoint donc, par son échec même, les magnifiques affirmations du *Phèdre* où ce double caractère de la connaissance était si clairement marqué ; le « voisinage compromettant » dont Platon voulait dégager ses propres formules, et cela dans l'un et l'autre dialogues, c'est l'intellectualisme froid, le rationalisme impersonnel de ceux pour qui c'est la pensée discursive (διάνοια) qui produit les vérités suprêmes. Certes la pensée discursive, pour Platon aussi, joue un rôle de premier plan, puisque c'est elle qui enrichit l'âme jusqu'à la rendre capable de communiquer par l'intuition avec les réalités intelligibles ; mais, comme telle, elle ne cesse jamais d'être le simple instrument d'une réalisation supérieure ; et cette réalisation c'est l'acquisition de la connaissance philosophique, qui résulte d'une expérience de l'âme individuelle. Ainsi l'ἐπιστήμη, se distinguant

1. A. Diès, *Autour de Platon*, t. II, p. 469, note 2.

de toute autre forme de connaissance, par son origine, qui est métaphysique, et par son mode de révélation, qui est une intuition individuelle, ne pouvait obtenir sa définition dernière dans le *Théétète*, où les questions posées au début ne sont résolues ni sur le plan métaphysique, ni sur le plan individuel.

Pour les mêmes raisons, le *Théétète* ne se prononce ni pour ni contre l'existence de cette connaissance véritable; simplement il la cherche et ne la trouve pas. Sans doute le lecteur sait bien qu'elle existe, il sent bien que, pour Platon, elle est un fait d'expérience qu'on ne peut récuser et que ce n'est pas le problème de son existence qui inquiète le philosophe, mais celui de son explication logique. Toutefois, s'il est vrai qu'avant de chercher à définir la vraie connaissance, Platon l'a sentie et que jamais il ne renierait l'expérience qui la lui a révélée, il est également certain que dans le *Théétète*, où cette expérience n'intervient pas, rien ne reste pour affirmer l'existence en fait de cette ἐπιστήμη. C'est en quoi diffère le *Parménide*; dans ce dialogue, l'existence de la connaissance est délibérément posée; et ce progrès n'est pas fortuit; un élément nouveau, inconnu au *Théétète*, joue maintenant un rôle capital dans la discussion : c'est le monde supra-terrestre des Formes; le trajet dialectique passe maintenant par le plan métaphysique; aussi la connaissance vraie reçoit-elle immédiatement une existence logique et rationnelle; si nous ne pouvons pas encore la définir, du moins savons-nous où elle est et à quels objets elle se rattache. Il ne nous manque plus, comme dans le *Théétète*, une justification de cette connaissance par son objet propre; cet objet, nous l'avons ou, plus précisément, nous nous sommes élevés jusqu'à lui. A ce point de vue, le *Parménide* fournit au *Théétète* le complément positif dont il avait besoin; mais, par ailleurs, Socrate, dans cette nouvelle recherche, ne se montre pas plus heureux que dans la précédente.

En effet, cette connaissance suprême que nous avons pu atteindre et que nous tenons maintenant devant nous, est exclusivement confinée dans le monde des formes intelligibles. Or l'intelligible et le sensible ne sont unis par le lien d'aucune participation; si la connaissance habite le monde des Formes elle nous échappe, à nous qui habitons le monde sensible; elle existe, soit, mais rien ne sert de la chercher, nous n'aurons jamais prise sur elle. En revanche, il existe une autre connaissance, humaine celle-ci et parfaitement accessible; mais, comme telle, elle ne peut être la connaissance des Formes; seuls les objets sensibles sont perçus par elle; elle ne peut donc être identifiée qu'avec l'opinion droite et n'est appelée ἐπιστήμη que par un abus de langage; la vraie ἐπιστήμη, la seule qui mérite de nous occuper maintenant, celle que cherchait le *Théétète*, le *Parménide* l'a trouvée, mais, comme le renard de la fable, il ne saurait l'atteindre et doit se résigner.

Et pourtant, là ne peut être encore le dernier mot de Platon; l'échec du *Parménide* doit trouver son explication, comme celui du *Théétète*, dans une intention consciente de l'auteur. Nous avons dit que ce qui manquait au *Théétète* pour atteindre la vraie connaissance, c'était l'explication de cette connaissance par son objet propre; et que cet objet ne pouvait être perçu que par une intuition personnelle; le *Parménide* considère bien l'objet et, à cet égard, a le droit de parler de connaissance vraie, mais il ne fait pas intervenir l'individu; il nous laisse ignorer que l'âme enclose dans le corps terrestre est divine, et que c'est en libérant notre âme que nous parviendrons à l'ἐπιστήμη; il ne nous dit pas que l'intuition est la seule voie d'accès qui mène aux Formes; rien d'étonnant dès lors si ces Formes paraissent inaccessibles. Certes les Formes sont nécessaires à la connaissance, et c'est parce qu'il a « senti » (αἰσθάνομαι 135 c) que sans elle il n'y aurait plus de philosophie possible que le Socrate du *Parménide* les a posées; mais cette connaissance, en même temps qu'elles la justifient, qu'elles la créent, les Formes l'éloignent de nous; et, tant qu'on ne fait pas intervenir un élément d'intuition, — cette réminiscence qui s'est déjà manifestée dans le « sentiment » qu'a eu Socrate de la nécessité des Formes, — on se heurte au dilemme suivant : ou bien il n'y a ni Formes ni connaissance; ou bien il y a Formes, et connaissance inaccessible.

Et pour nous, humains, les deux conclusions se ramènent à

une seule. En faisant abstraction de l'élément transcendantal de la connaissance, le *Théétète* et le *Parménide* se mettent, par une erreur commune, en contradiction avec l'expérience du philosophe ; il n'y a dès lors plus aucune différence entre l'opinion droite du premier dialogue et la vraie connaissance du second, puisqu'elles sont l'une et l'autre privées de leur justification métaphysique. M. Dès montre fort à propos que, dans le *Parménide*, c'est la pensée discursive seule qui travaille, et cela, dans un domaine « non éclairé par la vision unifiante de l'intellect » [1]. Et nous qui croyions être en plein dans le monde des Formes, accessible à la seule intuition ! Ne retombons-nous pas sur le plan du *Théétète*, où la connaissance ne pouvait être définie parce qu'il lui manquait précisément cette lumière de l'intellect ? Nous allons voir dans un instant que, par suite d'une lacune semblable, la recherche d'un art (τέχνη) risquera d'échouer ; mais cette fois-ci le dialecticien s'apercevra de son erreur et la corrigera en introduisant la notion de transcendance, représentée alors par la sollicitude divine.

Sophiste et Politique.

Il ne nous est pas possible de suivre, étape par étape, les progrès de la double enquête dialectique du *Sophiste* et du *Politique* ; aussi n'en retiendrons-nous que l'essentiel.

La première question posée est la suivante : l'activité que nous voulons définir est-elle une τέχνη (cas du *Sophiste* 221 c), est-elle une ἐπιστήμη (cas du *Politique* 258 b.) La réponse étant chaque fois affirmative, la discussion véritable commence.

Dès les premières pages du *Sophiste*, une définition importante est donnée de la méthode qui préside à la détermination et au classement des différents arts ; cette méthode vise à l'acquisition de la pénétration d'esprit (νοῦς) et a pour tous les arts une estime égale :

La méthode de l'argumentation n'a pas moins d'estime pour l'éponge ou plus de regard pour la potion, suivant que l'action

1. A Dès, *Parménide*. Edit. Belles-Lettres, Introd., p. 47-48.

purifiante de l'une nous est ou non plus bienfaisante que celle de l'autre. C'est en effet pour acquérir de la pénétration d'esprit (νοῦς) *que, scrutant tous les arts, elle s'efforce à découvrir leurs parentés ou leurs dissemblances* (227 a, b).

A cela s'ajoute, comme corollaire, une critique de ceux qui, n'appliquant pas cette méthode à leur propre cas, possèdent un amas de connaissances sans ordre et sans valeur. Tels sont les sophistes, dont le soi-disant art reste rebelle à toute définition :

Ne fais-tu pas cette réflexion, quand un homme nous apparaît doué de multiples savoirs, bien que le nom d'un seul art (τέχνη) *nous serve à le désigner, que c'est là une apparence où il n'y a rien de sain, et qu'elle ne s'impose évidemment, à propos d'un art donné, que parce qu'on ne sait y trouver le centre où viennent s'unifier tous ces savoirs* (μαθήματα), *et qu'on est ainsi réduit à mettre, sur qui les possède, plusieurs noms au lieu d'un seul ?* (232 a).

Ces gens-là ne peuvent véritablement connaître, mais seulement imiter la connaissance d'autrui. En effet, de deux choses l'une : ou bien ils sont réellement créateurs comme ils le disent, mais, comme ils parlent de tout, ils créent aussi tout, ciel, terre, mer, etc. ; ils sont des dieux ; ou bien ils ne sont que des imitateurs ; et c'est bien en effet ce qu'ils sont :

Ainsi l'homme qui se donne comme capable, par un art unique, de tout produire, nous savons en somme qu'il ne fabriquera que des imitations et des homonymes des réalités (234 b).

Ainsi le sophiste ne possède pas la connaissance (ἐπιστήμη 235 a) de ce qu'il dit. Il faut bien pourtant que son activité repose sur quelque chose ; elle se fonde sur le Non-être, car le Non-être est. Mais, pour cette raison aussi, l'art du sophiste ne communique qu'opinions fausses (240 d), car avoir des opinions fausses, c'est concevoir le Non-être. Ainsi le sophiste « se réfugie dans l'obscurité du Non-être » (254 a).

Contrairement à celle du sophiste, l'activité du philosophe se fonde sur la connaissance de l'Être ; or l'Être se compose d'un ensemble de Formes. C'est le propre de la science suprême, la dialectique, de pouvoir définir chaque Forme dans ses rapports et ses oppositions avec les autres :

Diviser ainsi par genres (κατὰ γένη) *et ne point prendre pour autre une forme qui est la même ni pour la même une forme qui est autre, n'est-ce point là, dirons-nous, l'ouvrage de la science dialectique?* (253 d).

C'est ainsi que les philosophes étudient les rapports qui unissent entre eux les différents arts ou les différentes sciences ; car, si la science est une, du moins se fragmente-t-elle au besoin pour s'attacher à différents objets déterminés :

Celle-ci (*la science*) *est une aussi, sans doute. Mais, chaque partie qui s'en détache pour s'appliquer à un objet déterminé revêt un nom qui lui est propre : c'est pour cela qu'on parle d'une pluralité d'arts et de sciences* (257 c, d).

Si l'on veut enserrer le sophiste dans une définition valable, il faut donc quitter le domaine de l'Être et de la vraie connaissance et pénétrer dans le Non-être. La sophistique ayant été définie au début comme un art (τέχνη), Platon la range maintenant parmi les *arts d'acquisition* et, distinguant en ces derniers les *arts de production divine* [1] et ceux de *production humaine*, il parvient finalement à l'*art d'imitation* ou mimétique ; celle-ci se divise en mimétique *savante* : μετ'ἐπιστήμης et en *doxomimétique* : μετὰ δόξης (267 e) ; la sophistique appartient à la seconde classe ; cette doxomimétique peut se réaliser dans les longs discours de l'orateur aussi bien que dans l'argumentation spécieuse du sophiste ; celui-ci n'est donc que l'imitateur du sage.

Politique : La connaissance (ἐπιστήμη) du politique n'est pas une connaissance pratique, comme l'architecture et tous les arts manuels ; c'est une connaissance spéculative, analogue à l'arithmétique ; cette division s'étend d'ailleurs sur l'ensemble des connaissances :

Divisons donc toutes les sciences en deux catégories, appelant les unes pratiques, les autres exclusivement spéculatives (258 e).

Cette distinction en appelle d'autres, le mot ἐπιστήμη étant parfois et sans raison apparente remplacé par le mot τέχνη [2] ; la division se poursuit ainsi sans autre incident qu'une dérogation à la

1. Cf. 265 e : θεία τέχνη.
2. C'est ainsi que γνωστικὴ ἐπιστήμη devient γνωστικὴ τέχνη (259 e).

méthode dialectique, dont Socrate le Jeune se rend coupable : la catégorie que l'on doit diviser dichotomiquement étant celle des « êtres animés », il propose de distinguer entre hommes et bêtes. L'étranger lui répond qu'une telle distinction ne reproduirait pas la division idéale, car les deux moitiés qu'elle détermine ne sont pas égales. Pour atteindre aux Formes il faut distinguer en grandeurs égales, ainsi, dans notre exemple, en êtres marins et êtres terrestres (262a-264e). Enfin, après de nouvelles divisions, on aboutit à une définition de la politique qui paraît bonne : ἀνθρώπων κοινοτροφικὴ ἐπιστήμη (267 d) ; malheureusement on ne peut prouver qu'elle est aussi « la seule bonne » (268 b.) Il faut donc reprendre la discussion sur une base nouvelle.

Le récit d'un mythe va nous y aider. L'étranger raconte que les hommes n'exerçaient aucun art tant que régnait l'âge d'or ; vint la décadence du monde qui rendit alors les arts indispensables, car il fallait une compensation aux imperfections d'ici-bas ; ces arts furent envoyés par les dieux : παρὰ θεῶν δῶρα (274 c).

Ce mythe va nous permettre de découvrir et de corriger les deux erreurs que comportait la discussion précédente :

1) L'artisan dont nous avions donné la définition n'était pas le politique de l'époque actuelle, mais celui de l'âge d'or, celui d'une époque parfaite ; autrement dit, un politique-dieu au lieu du politique-homme.

2) Nous n'avions pas indiqué avec précision quel genre d'autorité exerce ce politique (274 e).

Il nous faut donc reprendre la discussion au moment où la première erreur a été commise, au moment où la politique a été définie comme « l'art d'élever les troupeaux » (ἀγελαιοτροφική), et remplacer cette définition trop étroite par cette autre : art de soigner les troupeaux (ἀγελαιοκομική ou θεραπευτική ou ἐπιμελητική), définition qui enveloppe aussi bien la politique humaine que la politique divine, désigne aussi bien le berger humain que le berger divin. Dès lors, après une suite nouvelle de divisions, on peut parvenir à la définition dernière : τὴν ἑκούσιον καὶ ἑκουσίων διπόδων ἀγελαιοκομικήν (276 e).

Mais, si cette définition répare la première erreur, en distin-

guant entre politique humaine et politique divine, elle ne corrige pas la seconde, car elle n'isole pas la politique de ses activités auxiliaires (σύνεργα). Après s'être livré, sur l'art du tisserand, à un essai de classification préliminaire (cf. *Sophiste* : art de la pêche), on entreprend d'éliminer les activités auxiliaires. C'est alors qu'est défini, dans un intermède important, l'art de la mesure : μετρητικὴ τέχνη. Cet art détermine la longueur des discours, non par rapport à d'autres discours plus longs ou plus brefs, mais en valeur absolue ; son étalon c'est la norme parfaite, la juste mesure ; il nous apprend à ne pas craindre les longs discours, car si leur longueur est en rapport avec leur importance dialectique elle ne sera jamais excessive, fussent-ils beaucoup plus longs que tous les autres discours ; l'art de la mesure nous enseigne à préférer aux règles extérieures qui fixent la dimension des discours ou de toute autre création de l'esprit, une convenance intérieure, fondée sur la signification profonde de cette création ; comme tel il est nécessaire à tous les arts, qui périraient sans lui (284 d-285 a).

Ceci dit, on peut, sans crainte d'allonger trop, définir la politique avec toute la précision nécessaire. A ce sujet Platon rappelle ici qu'il ne s'agit pas du pouvoir effectif exercé par le politique, mais de sa seule compétence abstraite ; peu importe que l'homme gouverne en fait ou non (292 e).

Il ne s'agit pas non plus de savoir si le politique en question observe ou enfreint les lois, car c'est un art que nous devons définir, et l'art est plus puissant que la loi ; alors que celle-ci est trop rigide pour se plier aux circonstances diverses et changeantes, l'art n'est déterminé que par la connaissance abstraite sur laquelle il se fonde et se montre dans la pratique beaucoup plus souple. Aussi le chef qui possède l'art ne doit-il pas craindre d'enfreindre les lois, car l'art est pour lui la seule loi : τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος. L'État ne prospère que s'il est entre les mains d'hommes qui font passer leur art avant la loi :

Notre État serait-il ce qu'il doit être s'il n'était gouverné par des hommes capables de faire prévaloir la force de l'art sur celle des lois ? (297 a).

Mais une telle connaissance ne saurait se trouver chez beaucoup d'hommes ; il peut arriver qu'un État n'ait pas à sa tête le politique parfait disposant d'un art véritable ; dans ce cas les lois deviennent nécessaires, ainsi que les peines les plus sévères pour qui les transgresse ; ce n'est plus alors sur une connaissance (ἐπιστήμη) que reposera l'organisation de l'État, mais sur une opinion légale (δόξα κατὰ νόμους 301 b).

Il suit de là que deux maux terribles peuvent frapper un État :

1) Quand une τέχνη est étouffée par les lois, autrement dit, quand la loi l'emporte sur l'art ; c'est alors la ruine de tous les arts :

Il est évident que tous les arts seraient anéantis et ne pourraient jamais renaître s'ils étaient soumis à cette loi qui empêche toute recherche ; en sorte que la vie humaine, déjà si pénible aujourd'hui, deviendrait à ce moment-là tout à fait insupportable. (299 e.)

2) Quand un ignorant reçoit la possibilité de violer les lois établies, c'est-à-dire quand l'ignorance l'emporte sur la loi (300 a, b).

Les lois sont des imitations de la vérité : μιμήματα τῆς ἀληθείας 300 c ; comme telles elles doivent être soumises à la vérité mais plus fortes que l'ignorance : d'une part l'homme qui possède un art ne doit pas se laisser entraver par la loi (300 c) ; d'autre part la foule, qui par définition ne possède pas d'art en tant que foule (300 e) doit se laisser guider par la loi. Voilà pourquoi, dans tous les États où le pouvoir est aux mains d'une pluralité d'individus : aristocratie, démocratie, les lois sont nécessaires ; dans les monarchies, elles ne sont nécessaires que lorsque le roi ne possède pas l'ἐπιστήμη ; elles permettent, en effet, au roi en question d'imiter la vraie connaissance :

Lorsqu'un individu commande en se conformant aux lois, il imite celui qui possède la connaissance, et nous l'appelons roi, sans distinguer par des noms différents celui qui règne par la connaissance et celui qui règne par l'opinion contenue dans les lois (301 a, b).

Nous pouvons maintenant séparer l'art du politique des occupations auxiliaires ; la différence est la suivante : tandis que les

autres arts visent simplement à réaliser la connaissance ou l'activité qui leur est propre, sans s'inquiéter de savoir s'il est opportun ou, au contraire, déplacé, à ce moment-là, de connaître ou d'agir, la politique enseigne dans quelles circonstances il est bon et opportun, dans quelles autres il est mauvais et inopportun d'exercer un art ; ainsi la stratégie apprend simplement à conduire les guerres, tandis que la politique enseigne quand il est bon, quand il est mauvais de les conduire.

En outre la politique est une créatrice de vertu : la vertu est, en elle-même, composée de différentes parties antagonistes, courage, sagesse, qui, livrées à elles-mêmes, risqueraient fort, l'une dominant l'autre, de conduire l'individu soit à la violence, soit à la mollesse ; la politique les groupe en un tout et réalise ainsi l'unité de la vertu ; grâce à elle, la vertu devient une μετὰ τέχνης σύμμειξις (309 b). Ainsi la vertu n'est ni une connaissance, ni un art ; c'est l'état d'une âme que la connaissance suprême a organisée.

* * *

Tandis que le *Théétète* et le *Parménide* situaient leur argumentation sur un plan unique et, confiant à la pensée discursive le succès de leur recherche, abolissaient par là même toute transcendance et toute intuition intellectuelle, la double enquête du *Sophiste* et du *Politique*, en pure discussion dialectique qu'elle est, chevauche sur les deux mondes, sensible et intelligible, et, affirmant la possibilité d'un passage de l'un à l'autre de ces deux mondes, rétablit du même coup l'intuition dans sa dignité de révélation suprême [1]. C'est dire que l'ἐπιστήμη, qu'il ne s'agit plus de

1. Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*. Tome I, p. 132, 33 : « Il semble bien que, dans la connaissance directe et immédiate de ces relations (il s'agit de la dialectique du *Sophiste*), le rôle primordial est joué par cette intuition intellectuelle que Platon, dans la *République*, avait mise au sommet de la hiérarchie des connaissances. Car la méthode consiste à saisir ce que « veut » l'idée que l'on examine, à obéir à ce que l'on voit dans les notions (252 e). Et, par là, la dialectique platonicienne diffère autant de la pensée discursive que la méthode cartésienne diffère de la logique ». Et p. 134, où il s'agit du *Sophiste* et du *Politique* : « Il est clair que la division platonicienne n'est pas un procédé purement mécanique ; ... ce n'est pas en effet un procédé logique, mais l'intuition qui peut guider dans ce cas. »

définir, mais simplement de découvrir, ne restera pas cette fois introuvable. Toutefois ce serait mal débuter que de chercher dans ces deux dialogues une nouvelle théorie de la libération philosophique et de la transcendance, pareille à celle qu'avait formulée le VII[e] livre de la *République* ; la dialectique a maintenant d'autres ambitions : après avoir conduit le philosophe dans le jardin des abstractions pures, elle veut lui faire prendre connaissance plus en détail de ce nouveau domaine ; aussi n'est-ce plus l'ascension de l'âme vers la lumière qui la préoccupe, mais les découvertes que va faire cette âme dans le champ des réalités éclairées. Autrement dit, le problème des rapports qu'entretient le monde intelligible avec le monde sensible passe en seconde place, laissant la première à celui des rapports qu'entretiennent entre elles les Formes elles-mêmes. A cet égard l'évolution de Platon est manifeste, et la comparaison du *Sophiste* avec un dialogue antérieur, l'*Ion*, par exemple, qui traite le même sujet, fort suggestive. Il s'agissait dans l'*Ion*, comme maintenant dans le *Sophiste*, de donner la définition d'une réalité abstraite communément appelée *art* : Qu'est-ce la poésie ? demandait Socrate à Ion. Qu'est-ce que la sophistique ? demande-t-il aujourd'hui à Théodore. A cet égard, on le voit, les préoccupations de Platon sont restées les mêmes ; mais ce qui a changé c'est la méthode suivie, en même temps que s'est élargi le champ de l'enquête philosophique ; c'est ainsi que ces deux dialogues, qui devraient nous conduire à des résultats analogues, puisque sous le nom de de poète et de sophiste, se cache le personnage unique d'un imitateur, d'un magicien, d'un charmeur, s'arrêtent l'un sur une conclusion négative, l'autre sur une conclusion positive. Le dernier mot de l'*Ion* est en effet nettement négatif. *La poésie n'est pas un art*. Certes Socrate croit devoir ajouter : Elle est un don divin, mais nous savons que ce n'est là qu'une consolation provisoire

offerte au pieux rhapsode ; le résultat philosophique est net : la poésie n'est pas un art. Le dernier mot du *Sophiste* est au contraire positif : *La sophistique est une imitation ironique par le moyen de la contradiction*. D'où vient cette différence ? C'est que la méthode de recherche, dans les deux cas, n'est pas la même : la dialectique de l'*Ion* se donne pour but la découverte de l'Être ; ce qu'elle craint, c'est le voisinage de l'erreur, de l'opinion, de la matière ; aussi cherche-t-elle surtout à élever l'âme vers les vérités supérieures ; c'est la vraie libération philosophique. Dès lors, si la réalité qu'on s'est proposé d'étudier est impure, on la laissera tomber, trop content d'avoir pu, par le prétexte qu'elle a fourni, affirmer l'existence d'une vérité suprême. La dialectique du *Sophiste*, elle, ne s'arrête pas là ; elle s'avance délibérément à l'intérieur du monde des pures abstractions et cherche à connaître la structure interne de ce monde, à en fixer les limites ; mais il lui faut, pour cela, abandonner en même temps son exclusivisme : non seulement toute Forme quelle qu'elle soit, fût-ce la plus humble, l'intéressera au même titre que la Forme suprême, mais encore toute réalité, sans distinction, opinion, erreur, ou imitation, sera par elle définie, classée, exactement située ; c'est en définissant le sophiste, en prouvant qu'il loge dans le Non-être et que ce Non-être existe qu'on pourra également déterminer les limites de l'Être et prouver que le sophiste ne s'y trouve pas. Le raisonnement, dont la tâche se bornait à quitter les apparences et à monter jusqu'à la connaissance en soi (λόγος, επιστήμη) émanant de la Forme suprême, s'approchera maintenant de chaque Forme particulière, d'où émane également une connaissance particulière ou science, constatera des différences, établira une hiérarchie, fera un inventaire ; et, s'il ne rencontre pas parmi les Formes telle réalité qu'il pensait y trouver, — la sophistique, par exemple, — il descendra la chercher jusque dans le Non-être. C'est ce qui fait que, dans le *Sophiste*, la dialectique réussit à saisir le fuyard qu'elle poursuit, bien qu'il ne soit qu'un imitateur et ait couru « se réfugier dans l'obscurité du Non-être » tandis que, dans l'*Ion*, cet autre imitateur qu'est le poète lui avait échappé. Ce qu'elle considérait d'abord comme une réalité négative, comme un néant d'être, est devenu une réalité positive : le Non-être ; voilà pourquoi nos deux dialogues, qui cherchent à résoudre le même problème, se terminent l'un sur cette conclusion négative : *la poésie n'est pas un art*, l'autre sur cette conclusion positive : *la sophistique est un non-art*, c'est-à-dire une imitation.

Mais, si la dialectique tend à devenir « classificative » [1] il ne faudrait pas croire que cette classification s'effectue à l'intérieur du monde des Formes et sans contact avec le monde sensible. Ce serait s'engager de nouveau dans l'impasse du *Parménide*. Ce n'est pas une promenade au sein des Formes que reproduit l'argumentation du *Sophiste* et du *Politique*, mais un continuel va-et-vient de la réalité terrestre à la réalité intelligible, une perpétuelle confrontation de l'une et de l'autre ; n'oublions pas que la découverte de chaque Forme nouvelle, et par là même de chaque science nouvelle, a son origine dans la perception d'un objet concret où l'âme reconnaît avec ravissement l'image d'une Forme abstraite ; chaque élan de l'âme vers les Formes doit avoir une réalité sensible comme tremplin ; ainsi, dans le *Politique*, Platon, parvenu en possession du concept d'éducation, descend aussitôt dans le monde des phénomènes et, l'examinant d'un rapide coup d'œil, détermine une nouvelle intuition qui lui permet de diviser l'éducation en éducation des animaux terrestres et éducation des animaux aquatiques ; s'emparant de la première catégorie, il redescend sur terre où un nouveau coup d'œil lui fournit une nouvelle intuition et une nouvelle avance ; ainsi progresse la dialectique : elle ne passe pas d'une Forme à une autre Forme par déduction ou association d'idées : ce serait anéantir la vraie connaissance que seule l'intuition peut atteindre ; parvenue à la connaissance d'une Forme, elle redescend aussitôt sur terre et considère un instant un ensemble de phénomènes, dans l'attente d'une intuition nouvelle. La difficulté, qui est double, consiste alors en ceci : d'une part il faut éviter de trop s'attarder à l'examen des phénomènes ; l'intuition

1. Cf. Gomperz, *Penseurs de la Grèce*. Tome II, p. 615, et Robin, *Pensée grecque*, p. 257 sqq.

ne saurait résulter, en aucun cas, de l'observation minutieuse et, comme nous dirions, scientifique de la nature ; ce sont les physiciens, les astronomes, les naturalistes, tous ces « amateurs de spectacles » qui pensent trouver la vérité dans la contemplation du monde. Mais c'est là prendre pour but ce qui n'est qu'un moyen, c'est substituer au travail de l'esprit celui des sens ; le philosophe, qui cherche au contraire à hâter l'essor de l'esprit, enveloppera d'un rapide coup d'œil un ensemble d'objets et, fermant aussitôt les yeux, laissera son intelligence travailler d'elle-même sur cette brève échappée ; car c'est dans l'âme, et non dans les choses, que se trouve la connaissance. Le philosophe se montre donc — pour reprendre une image du *Phédon* — pareil à celui qui, voyant le portrait d'un ami, retrouve aussitôt en lui l'image qu'il avait conservée de cet ami ; détournant immédiatement le regard de la toile peinte, il s'absorbe alors dans sa vision intérieure ; le physicien, lui, examinerait la toile et laisserait en soi s'effacer l'image. Mais il est une seconde erreur qu'il faut éviter : c'est, dans le regard qu'on porte sur la réalité concrète, de se faire victime des apparences en prenant pour naturel un classement qui n'est que conventionnel ; c'est la méprise que commet Socrate le Jeune lorsque, dans le *Politique*, il propose de diviser le genre animé en bêtes et hommes : cette distinction n'est pas naturelle ; ce sont les hommes qui l'ont imaginée et l'on ne saurait par elle reproduire une division idéale [1]. Au fond, Socrate le Jeune commet la même erreur qu'Ion, Gorgias et tous ceux qui estiment que la rhétorique, la poésie, la déclamation sont des arts véritables pour la simple raison que l'usage et la tradition les considèrent comme tels. Socrate avait prouvé à Ion que la poésie n'est pas un art, mais bien une infinité de fragments d'arts constituant

1. Ceci revient à dire qu'il faut éviter de donner trop ou trop peu d'importance à la *nature*. Nous avons vu dans le *Gorgias* que l'art véritable a une « *raison fondée sur ce qui est en la nature* » (465 a). Le philosophe considérera donc la *nature*, mais seulement pour en dégager la *raison*, s'opposant en cela au physicien, qui considère *la nature pour elle-même*, ou au sophiste, qui considère une *fausse nature* (la convention) et dégage donc une *fausse raison*.

une apparente réalité à laquelle on avait donné sans raison le nom de τέχνη ; ici l'Étranger démontre à Socrate le Jeune que les hommes et les bêtes ne forment pas deux classes distinctes, bien qu'on ait coutume de les opposer les uns aux autres. Dans les deux cas l'usage traditionnel se trompe : en unifiant des réalités disparates, et en morcelant sans motif une réalité unique.

On voit par ce qui précède que, si Platon cherche maintenant à examiner avec impartialité ce monde des Formes dont il ne voyait, dans les premiers dialogues, que l'éblouissante lumière, si, parmi les Formes, il est forcé d'en reconnaître qui sont inférieures aux autres, voire même basses et vulgaires, et si, conclusion logique, certaines sciences vont lui paraître bientôt moins pures que les autres, il conserve intact néanmoins l'ancien dualisme qui sert de base à son système. Supprimer ce dualisme c'est en effet supprimer toute connaissance intuitive.

C'est aussi, ajoute-t-il maintenant, anéantir les arts ; et la preuve de cette dernière affirmation nous est donnée par le récit même de ce mythe étrange qui interrompt brusquement la discussion du *Politique*. Il faut dire que la discussion se trouvait acculée à une impasse : l'Étranger cherchait son politique dans un monde où aucun art ne saurait être, dans un monde parfait. Nous n'avons pas oublié que tout art implique d'une part l'imperfection du monde sensible, d'autre part la perfection du monde intelligible. Or, si l'âme du politique, en tant que réalité divine, habite le second de ces deux mondes, l'homme lui-même habite et agit dans le premier ; il faut donc placer le politique à la tête d'un État imparfait ; autrement on enlèverait à son art toute raison d'être et l'on ferait de l'artisan un dieu ; car le chef d'un État parfait ne peut être qu'un dieu. Pour faire aboutir la discussion il faut donc introduire la notion d'imperfection humaine, représentée dans le mythe par le déclin de la civilisation ; aussitôt alors l'existence des arts deviendra nécessaire et légitime, arts divins par leur origine, humains par leur activité ; le dualisme est ainsi posé, la transcendance rétablie, et le dialogue peut continuer sa marche sans craindre de s'égarer.

Cette erreur d'assimiler le monde terrestre à un monde par-

fait, d'oublier qu'au-dessus de notre monde sensible il s'en trouve un autre qui donne leur explication à tous les problèmes métaphysiques que nous nous posons, est évidemment volontaire et préparée d'avance dans le dialogue. Platon tient à nous montrer par là que les questions qui se rapportent à la définition de la politique et, moins exclusivement, à celle de tous les arts, n'ont de solution que métaphysique. Dégager par abstraction un concept plus ou moins clair ne suffit pas : la pensée discursive que nous mettons ainsi en activité ne saurait conduire qu'à une opinion droite. Il faut justifier encore cette opinion droite en posant l'existence d'un monde supra-terrestre qui rendra possible la science intuitive et nous conduira jusqu'à la connaissance cherchée.

Ainsi l'erreur de l'Étranger dans la première partie du *Politique* ressemble fort à celle de Socrate dans le *Théétète* : Que manquait-il dans ce dialogue? L'explication métaphysique de la science. Mais c'est également ce qui manque au début du *Politique*, à savoir l'explication métaphysique de l'art ; en faisant du politique un dieu on a supprimé au-dessus de lui toute réalité, donc toute transcendance. Et, comme dans le *Théétète*, nous aurions beau recourir pour établir notre définition à la différence caractéristique ou à l'énoncé des parties de la chose, l'essentiel manquera toujours et nos affirmations ne seront pas vraiment justifiées.

C'est donc l'intuition métaphysique qui sauvegarde les arts, et dont l'absence signifierait que le monde est soit parfait, soit abandonné dieux et voué à une perte prochaine. Mais Platon estime-t-il alors qu'il n'a pas été assez précis? Toujours est-il qu'au milieu de la discussion qui suit le récit du mythe, il s'arrête et, comme s'il s'agissait simplement d'excuser la longueur de la discussion dialectique qu'il impose au lecteur, nous fournit sur la nature et le rôle de l'intuition d'inattendues et de précieuses indications :

Il existe un art, nous dit-il, sans lequel les autres arts ne sauraient exister, c'est l'art de la mesure (μετρητικὴ τέχνη) ou connaissance de la longueur, de la brièveté et en général des diverses

proportions, non dans ce qu'elles ont de relatif, mais dans ce qu'elles ont d'absolu ; c'est l'art qui nous permet de juger de la longueur d'un discours comme nous jugerions de la bonté ou de la méchanceté d'un homme. Pour comprendre ce que Platon veut dire, il est nécessaire de faire intervenir ici un passage de la *République* dont nous n'avons rien dit plus haut, mais que nous ne pouvons maintenant passer sous silence : *République* VIII, 523 b-525 b [1]. Dans ce passage Socrate oppose les mathématiques, qui ont pour objet une connaissance relative — la grandeur n'existant que par son contraire, la petitesse, qui ne doit elle-même d'être petitesse qu'à la grandeur à laquelle on la compare — à la connaissance sensible, qui est absolue : un objet concret, un doigt, par exemple, existe par et pour lui-même, n'est le contraire de rien. Voilà pourquoi, disait Socrate, la connaissance sensible, n'impliquant aucune opposition, laisse l'esprit en repos, tandis que les mathématiques stimulent son activité. Si nous retournons maintenant à notre art de la mesure, nous constatons qu'il possède à la fois le caractère abstrait de la connaissance mathématique et le caractère absolu de la connaissance sensible ; même, ces caractères, il les possède à un plus haut degré encore : ce n'est pas à la compréhension, mais bien à la perception de la grandeur ou de la petitesse qu'il nous conduit, perception qui est encore plus immédiate, plus indéniable que la perception sensible, ce qui ne l'empêche pas de s'exercer sur un object dont l'essence abstraite est plus pure encore que celle des grandeurs mathématiques. Ainsi cet art de la mesure, qui n'est qu'une forme de l'intuition, permet de juger de la longueur d'un discours avec autant de certitude que le regard permet de distinguer un doigt. Mais cette perception est évidemment réservée à ceux qui, dépassant la connaissance relative des mathématiques et de la pensée discursive, ont pratiqué longtemps l'exercice dialectique et substitué à l'activité logique de leur esprit la pure réceptivité de leur âme. Cette connaissance de l'absolu n'est pas autre chose, est-il besoin de le dire,

1. Cf. *Phédon*, 68 b-69 c (v. plus haut, p. 117, note 1).

que la connaissance des Formes. Ainsi la « métrétique » ajoute au critère de certitude morale que le philosophe possède déjà, et qui lui permet de juger en valeur absolue de la bonté ou de la méchanceté des individus, un critère de certitude esthétique, et l'autorise à affirmer : Ce discours est trop long, ce discours est trop bref. Son jugement ne repose plus alors sur la comparaison du discours en question avec d'autres discours ; c'est au contraire en isolant l'œuvre et en la rattachant directement à son correspondant intelligible qu'il décide si, en proportion de la vérité absolue qu'elle révèle, elle est trop brève ou trop longue. Ce n'est pas par l'opposition qu'ils créent avec une lâcheté ou avec un discours sans proportions qu'une belle action ou un chef-d'œuvre excitent l'admiration du philosophe, mais par l'accord parfait qu'ils offrent avec la vérité métaphysique qu'ils tentent d'exprimer. Il ne faut donc pas juger de la longueur d'une œuvre en prenant comme norme la longueur d'une autre œuvre, c'est-à-dire par rapport à ce qui est relatif, mais en prenant comme norme la longueur en soi (Forme et ἐπιστήμη de la longueur) c'est-à-dire par rapport à ce qui est absolu.

Ainsi compris, l'art de la mesure s'opposera naturellement à toutes les règles extérieures qui fixent arbitrairement les proportions d'une œuvre. Déjà dans le *Phèdre* Platon avait produit une critique sévère de ces règles. Il ne fait ici que préciser son point de vue, en même temps que répondre à des attaques que lui avaient values, sans doute, la longueur et la sécheresse de certaines discussions dialectiques : « Mes discours sont trop longs ! Soit ! Mais quel est votre critère ? Qu'un discours écrit ne doit pas dépasser un certain nombre de pages ? Que nombre d'écrivains de talent ont écrit des discours brefs qui sont fort beaux ? Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ! Que m'importent vos règles et les discours d'autrui ! Il s'agit d'apprécier ce que je vous dis en fonction de ce que j'ai à vous dire. Prenez cette norme pour juger mes discours, et vous verrez bien qu'ils ne sont ni trop longs ni trop courts » [1].

1. On pourrait disserter encore longtemps sur cet admirable passage ; rarement Platon a montré plus nettement en quoi diffèrent, dans la conception même qu'ils se font de la vie, le philosophe ou l'artiste du philistin. Nul doute que ces pages n'eussent ravi Goethe qui écrivit, dans son *Wilhelm Meister*, ces lignes qui s'ajoutent si naturellement à celles de Platon : « Wie schwer ist es, was so natürlich scheint, eine gute Statue, ein treffliches Gemälde an und für sich zu beschauen, den Gesang um des Gesangs willen zu vernehmen, den Schauspieler im Schauspieler zu bewundern, sich eines Gebäudes um seiner eigenen Harmonie und seiner Dauer willen zu erfreuen. Nun sieht man aber meist die Menschen entschiedene Werke der Kunst geradezu behandeln, als wenn sie ein weicher Thon wäre. Nach ihren Neigungen, Meinungen und Grillen soll sich der gebildete Marmor sogleich wieder unmodeln, das festgemauerte Gebäude sich ausdehnen oder zusammenziehen, ein Gemälde soll lehren, ein Schauspiel bessern, und Alles soll Alles werden. Eigentlich aber, weil die meisten Menschen selbst formlos sind, weil sie sich und ihrem Wesen selbst keine Gestalt geben können, so arbeiten sie, den Gegenständen ihre Gestalt zu nehmen, damit ja Alles loser und lockrer Stoff werde, wozu sie auch gehören. Alles reduciren sie zuletz auf den sogennanten Effekt, *Alles ist relativ*, und so wird auch Alles relativ, ausser dem Unsinn und der Abgeschmacktheit, die denn auch ganz absolut regiert. » *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Livre VIII, chap. 7.

Et ceci n'est pas vrai seulement de l'esthétique et de la morale. En politique aussi la règle doit être soumise à l'art, le relatif à l'absolu ; mais ici la règle s'appelle loi. Création humaine, la loi se fonde non sur la connaissance mais sur l'expérience ; pareille aux règles empiriques des esthètes, qui, arbitrairement puisées dans le trésor national des anciens chefs-d'œuvre, déclaraient trop long tel discours nouveau parce qu'il différait de tout ce qui s'était fait jusqu'alors dans ce domaine, la loi, issue d'une expérience ancestrale, modèle tel État nouveau, non sur ce que philosophiquement il devrait être, c'est-à-dire sur sa Forme absolue, mais sur ce qu'un État grec a toujours été, c'est-à-dire sur une forme relative ; elle se montrera dès lors incapable d'apprécier les innovations les plus heureuses. Elle qui repose sur un ensemble de conventions, comment pourrait-elle saisir la vérité hors de la convention, comment pourrait-elle se plier aux circonstances pour révéler en chacune la part de vérité qui s'y trouve ? En revanche, le politique, en homme qui exerce un art véritable, s'interdit d'obéir à aucune autre règle qu'à celle de son

intuition ; aussi, loin d'être immuable et rigide, sa ligne de conduite révèle-t-elle une infinie souplesse, comme il convient lorsqu'on veut en chaque circonstance corriger exactement la part d'erreur — excès ou défaut — qui s'y trouve. Au milieu des phénomènes fuyants et instables, ne doit-il pas se montrer également fuyant et instable celui qui veut les ramener à une norme parfaite ? Ne faut-il pas qu'il ajoute ici, retranche là, et, pour prendre à chaque fois le contre-pied de l'erreur, ne faut-il pas qu'il se laisse en quelque sorte guider par elle ? C'est l'imperfection du monde qui, nous l'avons dit, donne à l'activité de l'artisan sa raison d'être. Mais c'est elle aussi qui guide cette activité, l'appelant chaque fois à l'endroit même où le vice se révèle. Ainsi le politique, qui s'efforce de reproduire en son État terrestre l'image d'un État idéal, ne peut imposer aucune règle à son action ; car, soumis au devenir, à la déformation incessante des choses qui s'écoulent, l'État humain ne conservera quelque ressemblance avec son modèle qu'à la condition de subir à chaque instant des corrections et des retouches, sans cesse contraires, sans cesse imprévues, comme l'étaient les déformations elles-mêmes. Or les lois sont incapables de se plier aux fluctuations des réalités humaines ; elles constituent simplement un cadre, utile, certes, au cas où le vrai politique fait défaut, pour empêcher le désordre de trop s'étendre, mais nuisible si, de cadre devenant barrière, elles maintiennent à distance celui qui seul peut agir directement sur les choses. Comme dans le *Cratyle* les mots, les lois ne sont ici qu'une imitation de la réalité éternelle ; comme eux aussi, il est bon qu'elles soient imposées à la foule, mais soumises au jugement de l'artisan et du philosophe.

En cherchant à saisir le monde des Formes dans sa structure interne, Platon s'engageait à user, au cours de cette recherche, d'une impartialité absolue : toutes les Formes l'intéresseraient également, car en toutes se manifeste une loi : certes il sera loin de donner à toutes la même valeur, mais il n'en exclura aucune de son champ d'étude. Le résultat de cette nouvelle attitude du penseur en face de l'objet suprême de son investigation sera

double : tout d'abord, comme à chaque Forme correspond une connaissance particulière ou science, les sciences inférieures ne seront pas éliminées au profit des sciences supérieures. Ensuite, les limites du domaine intellectuel étant considérablement étendues, la conception même que se fait le philosophe de la vie humaine en sera modifiée d'autant ; la sagesse ne consistera plus à acquérir la connaissance suprême et à se préparer à la mort, mais, ayant acquis cette connaissance suprême, à faire entrer autant que possible toutes les autres connaissances dans sa vie ; vivre prend dès lors une signification plus vaste ; si toutes les sciences ne font pas le salut de l'âme, du moins ont-elles toutes leur utilité ; car la vie est une donnée avec laquelle nous devons compter et de laquelle nous devons tirer le plus grand rendement possible ; mais il faut se garder pour cela de mépriser certaines réalités inférieures dont le rôle est précisément d'assurer l'intégrité de notre vie.

Ce retour que fait Platon sur son exclusivisme de jadis se manifeste pleinement dans le PHILÈBE ; là sont tirées, relativement à la connaissance et à la vie humaine, les conséquences réalistes dont nous parlions. Le problème que pose ce dialogue est le suivant : le bien se trouve-t-il dans le plaisir (ἡδονή, τέρψις, χαρά 19 c) ou dans l'intelligence et la connaissance (νοῦς, ἐπιστήμη, σύνεσις, τέχνη 19 d) ? Par intelligence (νοῦς), précise Socrate, j'entends intelligence humaine et non intelligence divine ; car, avec cette dernière, « il en va tout autrement » (22 c). Or, pas plus que le plaisir, la connaissance n'est une réalité unique : elle se fragmente en un grand nombre de sciences et d'arts particuliers, qui peuvent être classés de la manière suivante :

Tout d'abord il faut distinguer entre les arts *pratiques*, exercés par les artisans, et les arts *théoriques* ou arts d'éducation (55 d). Les premiers sont plus ou moins purs selon qu'ils ont plus ou moins d'attache avec la vraie connaissance :

En ce qui concerne les arts pratiques, demandons-nous tout d'abord si certains d'entre eux ne tiennent pas davantage de la science, certains autres, moins, et s'il ne faut pas considérer les

premiers comme très purs, les seconds comme très impurs (55 d).

Les arts les plus purs, ou arts « hégémoniques » sont l'art de compter, l'art de mesurer, l'art de peser ; les arts les moins purs sont la musique — le moins pur de tous — la médecine, l'agriculture, la navigation, l'art militaire, enfin l'architecture — celui-ci le plus pur de tous, parce que faisant usage de la règle et du compas — ; tous se fondent non sur la connaissance, mais sur l'expérience, sur la routine, sur la conjecture, et sont peut-être à tort appelés τέχναι.

Restent les arts théoriques : ceux-ci sont les arts que nous avons cités en premier lieu : art de compter, de mesurer, de peser, mais considérés dans la connaissance mathématique qu'ils communiquent au philosophe (56 c-57 a).

En résumé, l'on doit reconnaître entre les arts de grandes différences, les uns étant plus purs que les autres (57 a, b) ; et l'on peut en dire autant des sciences (57 c).

Au-dessus de ces sciences, ajoute Socrate, il faut placer la dialectique, qui est le plus vrai de tous les arts, et qui a pour objet l'Être (τὸ ὄν). Protarque l'arrête alors et prêche en faveur de la rhétorique. Socrate répond qu'il ne s'agit pas ici de l'importance et de l'utilité humaines des arts en question, mais de leur clarté et de leur vérité (58 b). Or, il paraît bien évident qu'aucun art n'est plus vrai que la dialectique, qui a pour objet l'Être lui-même, tandis que la plupart des autres arts, ayant pour objet le monde terrestre, se fondent sur la seule opinion (58 e).

Ceci établi, il reste à savoir si le philosophe doit acquérir uniquement les sciences les plus pures. Non, aussi les autres, répond Socrate, même celles qui, comme la musique, ne sont que des arts de conjecture et d'imitation ; et cela « afin que notre vie soit vraiment une vie » (62 c).

En dernière analyse, on peut accepter toutes les sciences, à condition de posséder aussi les plus pures.

*
* *

Voici enfin pourvu d'une solution claire et nettement exprimée le problème des rapports de la connaissance et de la vie : le philosophe doit en premier lieu s'élever jusqu'à la connaissance suprême ou perception de l'Être ; cette tâche essentielle terminée, il lui en reste une autre qui, philosophiquement facultative, est humainement obligatoire : acquérir les sciences inférieures sans lesquelles notre vie ne serait pas une vie.

Cette conclusion est-elle inattendue ? Pas le moins du monde ! Sans remonter jusqu'à l'exemple de Socrate qui, à l'approche de la vieillesse, prenait encore des leçons de musique et s'attirait ainsi les railleries qu'il attendait, n'est-il pas question, dans la *République*, d'un retour au sein de la caverne, retour qui constitue pour celui qui l'accomplit l'achèvement même de sa tâche humaine ? Toutefois il faut remarquer que ce retour était alors imposé au philosophe par une loi et que celui-ci déplorait cette obligation terrestre, qui venait subitement l'arracher à sa contemplation ; car, philosophiquement, c'était un mal que d'abandonner les réalités suprêmes, fût-ce dans la louable intention de sauver ses frères [1]. Aujourd'hui le point de vue de Platon n'est plus le même ; c'est de son plein gré que le philosophe redescend au sein des apparences ; et cette concession à la vie terrestre, qu'il faisait avec déplaisir, en homme

1. Dans la *VI*e *Lettre*, dont l'authenticité est malheureusement très douteuse (v. Platon : *Lettres*. Éd. « Belles-Lettres ». Notice par J. Souilhé, p. XCII sqq.) Platon (?) parle de deux jeunes gens, Erastos et Coriscos, qui possèdent la « science des idées » (ἡ τῶν εἰδῶν σοφία), mais manquent d'expérience pratique. Ils ne pourraient acquérir cette expérience qu'en s'adonnant aux sciences humaines et en négligeant la vraie science (ἀληθινὴ σοφία). Pour leur épargner cet abandon, même momentané, de la philosophie, Platon les recommande à un troisième ami, Hermias, qui, lui, est un homme pratique et qui s'occupera d'eux, jouant ainsi à leur égard le même rôle que bientôt le jeune tyran des *Lois* à l'égard des législateurs philosophes ; grâce à lui les deux néophytes ne seront pas forcés d'interrompre leur contemplation ; mais c'est là une chance exceptionnelle.

qui ne songe qu'à se préparer à la mort, il la fait maintenant de bon cœur, car la vie terrestre est une réalité que nous n'avons pas le droit de considérer, même philosophiquement, comme inexistante. L'étude des apparences, lorsqu'on est capable de les connaître comme telles et de ne pas leur donner valeur de vérité, ne constitue donc pas une déchéance philosophique, mais la continuation et l'achèvement de notre tâche dialectique. Quant à savoir si cette nouvelle conception de la vie ne se heurte pas à des difficultés logiques, c'est là une autre question.

CHAPITRE SIXIÈME

Timée, Critias. — Lois.

Nous savons, grâce au VI[e] livre de la *République*, que l'âme humaine, naturellement apte à recevoir la connaissance, en est bien souvent empêchée par la mauvaise orientation qu'elle se donne : elle regarde ailleurs ; le philosophe est celui qui parvient à « tourner son âme » face à l'Être. De cette conversion naît alors d'elle-même la connaissance, qui n'est que l'empreinte de la Vérité sur l'âme.

L'âme n'est donc, en face de la vérité qui l'éclaire, qu'une pure réceptivité ; d'activité créatrice, elle n'en a aucune ; en revanche une activité réceptrice se déploie en elle ; c'est de cette activité que Platon cherche, dans le TIMÉE, à nous décrire le mécanisme. Voici ce qu'on peut dégager des indications assez obscures qu'il nous donne :

Parmi les différentes sortes d'âmes — car il y en a cinq, dont quatre sont humaines — il en est deux que le Démiurge lui-même a créées ; ce sont : l'âme du monde et, parmi les âmes humaines, celle qui est enfermée dans le crâne ; or ces deux âmes sont identiques : elles comportent l'une et l'autre deux cercles animés de rotations particulières et bien définies : le cercle du Même et le cercle de l'Autre ; en outre toutes deux sont immortelles et destinées à recevoir la connaissance suprême (ἐπιστήμη) ; la seule différence qui les sépare, et qui met en grave infériorité l'âme humaine, c'est que celle-ci, sous l'influence du corps où elle habite, peut se dérégler dans la rotation de ses cercles ; or c'est précisément à ces cercles que l'âme doit de connaître ; il suit de là que sa connaissance peut être sujette à des éclipses, à des déformations, voire même à une

annulation totale, tandis que celle de l'âme du monde est toujours entière et parfaite. Mais chez l'homme qui a réussi à dominer son corps, il n'y a pas de raison pour que l'âme, libre et réglée, diffère en quoi que ce soit de l'âme du monde. On peut donc étendre à l'une ce que Platon dit de l'autre.

L'âme du monde, déclare-t-il, — à laquelle nous adjoignons donc l'âme humaine libre — entre en contact, au cours de ses révolutions, avec différents objets ; or deux cas peuvent se présenter, selon que l'objet en question est sensible ou intelligible ; dans le premier cas, c'est le cercle de l'Autre qui intervient et qui, renseignant l'âme sur cet objet, forme en elle une opinion vraie (δόξα) ; dans le second cas, c'est du cercle du Même que vient la révélation ; elle constitue alors une vraie connaissance (ἐπιστήμη) (37 b-d).

De ces considérations, voici ce que nous retiendrons : c'est que, tout d'abord, s'il existe deux âmes, la connaissance, elle, est une ; pourquoi sans cela Platon poserait-il l'identité de ces âmes et pourquoi n'indiquerait-il pas de quelle nature est la connaissance de la seconde ? Non, l'homme peut prétendre, en principe, à la perception des vérités suprêmes au même titre que l'âme du monde elle-même ; et nous sommes loin de l'intransigeance du *Parménide*, qui obligeait Socrate à reconnaître l'existence de deux ἐπιστῆμαι. Ensuite, c'est que l'opinion, elle aussi, est perçue par l'une et l'autre âmes, par celle du monde aussi bien que par celle des hommes ; la connaissance vraie ne se substitue donc pas à l'opinion dans une âme qui devient libre, elle vient seulement s'ajouter à elle, et, chez le philosophe, toutes deux coexistent. Mais qu'est-ce alors que l'opinion ? Ce n'est plus, comme les premiers dialogues pouvaient nous le faire croire, la *connaissance imparfaite d'un objet*, celle qu'avaient Homère et Thémistocle de la justice, par exemple, connaissance instinctive, momentanée et dépourvue de preuves, c'est la *connaissance d'un objet imparfait*, connaissance qui est aussi parfaite qu'elle peut l'être. De ces deux sortes d'opinions le philosophe devra évidemment éliminer les premières et acquérir les secondes : l'éducation traditionnelle lui ayant communiqué, sur des réalités abstraites telles que justice, sagesse, des connaissances imparfaites, il doit chasser celles-ci de son âme et les remplacer par des connaissances parfaites, ou ἐπιστῆμαι ; c'est même en cela que consiste son ascension métaphysique ; mais cette première tâche est, comme nous l'avons montré, suivie d'une seconde : le philosophe doit alors élargir son champ de connaissances, et cela sans distinction d'objets, acquérir non seulement des sciences inférieures, mais encore des opinions ; et ces opinions sont en leur genre des connaissances parfaites, car elles ont pour objet des réalités troubles et obscures, incapables de produire mieux qu'une opinion ; c'est donc dans l'objet et non dans l'âme que se trouve l'imperfection : l'âme qui, éclairée par une pure vérité, ne produisait jadis qu'une opinion — ses cercles étant déréglés — traduira maintenant chaque vérité qui la touche en une connaissance correspondante : les vérités sensibles en opinions, les vérités intelligibles en sciences ; elle fera montre ainsi d'une équité parfaite ; entièrement libérée du corps et purement réceptrice, elle ne déformera plus les vérités qu'elle reçoit, comme le faisait l'âme du poète et du sophiste ; elle n'éliminera pas davantage les vérités inférieures au profit des vérités supérieures, comme le faisait l'âme de l'apprenti philosophe ; elle accueillera toute vérité, et n'en déformera aucune ; et cette impartialité absolue dont elle fera preuve, c'est précisément à la connaissance suprême qu'elle la devra, à cette réalité dernière qui donne à toutes les autres, y compris à elle-même, leur justification [1]. Celui-là seul peut donc connaître les réalités inférieures et les classer justement, qui possède aussi la connaissance suprême. Aussi n'est-il pas étonnant d'entendre Timée, au début du CRITIAS, c'est-à-dire au début d'un dialogue portant sur une réalité d'opinion, demander aux dieux la vraie connaissance ; elle est nécessaire en effet à celui qui veut étudier la réalité sensible en philosophe, c'est-

1. Lire à cet égard : Léon Robin, *Pensée grecque*, p. 274. Voir aussi notre petite étude : *A propos du Timée et du Critias. Est-il plus difficile de parler des dieux ou des hommes ?* Revue des Études grecques, janvier-mars 1930, n° 199.

à-dire sans tomber dans les erreurs des physiciens, des astronomes ou des historiens (106 b).

La vraie connaissance est aussi nécessaire à qui veut étudier les lois, bien que celles-ci ne soient, nous le savons, que des imitations basées sur l'expérience et dépourvues en elles-mêmes de vérité stable. Aussi dans son dernier et grand ouvrage législatif, les Lois, comme dans le *Timée* et dans le *Critias*, Platon ne s'est-il pas permis une seule affirmation où la vraie connaissance, l'ἐπιστήμη, ne soit sous-entendue, et ne puisse être produite comme justification de ce qu'il avance. Certes, le dialogue se trouvant par son sujet même sur un plan terrestre, le plan des règles et des codes, si inférieur, nous le savons, au plan de l'art et de la connaissance individuelles, les deux notions que nous étudions ne pourront jouer là qu'un rôle relativement effacé ; les lois ne sont en effet utiles qu'à ceux auxquels manque la connaissance. Toutefois les meilleurs législateurs seront toujours les philosophes ; aussi ne peut-on rien inférer de l'effacement que subissent dans les *Lois* les notions de science et d'art, si ce n'est que l'auteur s'adresse maintenant à des gens qui, ayant besoin de règles pour les guider, prouvent par là même qu'ils ne sont pas philosophes.

Dès le début du dialogue l'Athénien revient sur le problème de la vertu et déclare qu'il faut considérer celle-ci, non dans quelqu'une de ses parties (μόριον), mais dans sa totalité, afin de pouvoir ensuite la diviser par genres (εἴδη) et puiser le détail des lois dans ces différents genres (630 e). A la vertu, ou harmonie de l'âme, ajoute-t-il plus loin, s'oppose une discordance (διαφωνία), qui n'est autre chose que l'ignorance et qui se manifeste quand l'âme est en désaccord avec la vraie connaissance :

Quand l'âme entre en conflit avec les connaissances (ἐπιστῆμαι), *les opinions* (δόξαι) *ou la raison* (λόγος), *qui sont ses maîtres naturels, alors je dis qu'il y a ignorance*[1] (689 b).

1. Remarquer qu'ici comme dans le *Politique* (301 b., v. plus haut, p. 159), Platon met sur le même pied ἐπιστήμη et δόξα. C'est qu'il est sur le terrain pratique et que, sur ce terrain, comme l'a clairement montré le *Ménon* (v. plus haut, p. 100), l'opinion droite et la science sont identiques.

Quant aux arts, tous n'ont pas été donnés aux hommes par les dieux, mais ceux-là seulement qui concourent au bien de l'humanité, en particulier l'art de travailler l'argile et le tissage ; les autres arts : art de travailler le fer, de faire la guerre et les procès, ne sont que de néfastes inventions humaines (679 a).

Mais, si les arts vraiment utiles ont été donnés par la divinité, ce serait une grave erreur de penser que l'homme n'est pour rien dans leurs échecs et dans leurs réussites, que tout est le produit du hasard ou de l'influence divine ; en fait, l'action consciente de l'artisan joue un rôle prépondérant et c'est elle qui constitue véritablement l'art (709 b) ; aussi celui qui exerce un art n'a-t-il qu'un souhait à formuler, c'est que la fortune lui ménage un assemblage de circonstances tel que cet art lui suffise. Mais cet assemblage heureux, la tyrannie philosophique pourra seule le réaliser (709 d, sqq.).

A la tête de son État, Platon place donc un jeune tyran ; celui-ci, chose étrange, ne possède pas la vraie connaissance, mais seulement la vertu (ἀρετή) et la sagesse (σωφροσύνη) ; encore cette dernière n'est-elle pas une sagesse intellectuelle (φρόνησις), mais bien la sagesse commune (δημωδής), présentée comme un don naturel (710 a). Mais à côté de ce jeune tyran, en qui s'incarne le pouvoir exécutif, se trouve le législateur ; celui-ci dispose d'un art véritable, il ressemble au médecin qui soigne les malades en connaissance de cause, et non à l'assistant-médecin, qui obéit aveuglément à des règles ou à son expérience (720 a, b ; cf. IX, 857-59).

En ce qui concerne l'éducation, il faut distinguer entre celle du corps, dont l'instrument est la gymnastique, et celle de l'âme, qui recourt à la musique ; à cela s'ajoute une éducation réservée à l'élite et comportant l'enseignement du calcul, de la géométrie et de l'astronomie. Ces dernières connaissances (μαθήματα) sont telles que Dieu lui-même ne peut les combattre (818 b). Sous aucun prétexte un citoyen ne doit exercer de profession mécanique (δημιουργικὰ τεχνήματα), car il a déjà sa fonction, qui est de maintenir l'ordre dans l'État ; or il est impossible d'exercer simultanément deux arts (846 d).

Le citoyen doit donc s'en tenir à sa τέχνη, qui est une « surveillance de la vertu » (ἀρετῆς ἐπιμέλεια 847 a).

Quant aux lois elles-mêmes, elles sont considérées comme un mal nécessaire, la connaissance qui seule pourrait les rendre inutiles étant malheureusement très rare ; mais là où cette connaissance existe, affirme une fois de plus Platon, les lois sont sans force (875 c).

Enfin au livre X, le plus important de tous pour nous, le problème de l'existence des dieux conduit l'Athénien à examiner cette autre question connexe : de la préexistence de l'art sur la nature et le hasard.

Certains esprits forts, déclare-t-il, affirment que la nature et le hasard ont formé le monde et tous les éléments primitifs ; que l'art est venu ensuite, inventé par des mortels et créateur de simulacres :

De ces éléments l'art serait né longtemps après, mortel et créé par des mortels, et n'aurait produit par la suite que de vains amusements, presque entièrement dépourvus de vérité, des simulacres ne ressemblant à rien d'autre qu'à eux-mêmes et pareils à ceux qu'enfantent la peinture, la musique et les arts analogues (889 c, d).

Les arts les plus utiles seraient alors ceux qui joignent leur action à celle de la nature, comme la médecine, l'agriculture, la gymnastique ; au contraire la politique tiendrait uniquement de l'art. Quant aux dieux et aux lois, ils ne seraient que des créations fictives de l'art :

Quant aux dieux, ils prétendent que ce n'est pas par nature, mais par art et en vertu de certaines lois qu'ils existent (889 e).

Il s'agit donc, pour le dialecticien, de prendre le parti de l'art et d'affirmer son antériorité. C'est ce que fait l'Athénien en démontrant que l'existence de l'art est liée intimement à celle de l'âme, puis en prouvant, par la théorie des dix mouvements, l'antériorité de celle-ci. L'art préexiste donc à la nature et au hasard ; loin d'avoir créé les dieux, il a été lui-même donné par eux aux hommes ; loin d'être trompeur et fictif, il est clair et loyal (σαφὴς καὶ ἀψευδής 921 b) et ne supporte pas le mensonge.

Aussi est-il fort regrettable que certains artisans, désireux de gagner de l'argent, se laissent aller à des pratiques malhonnêtes « qui se couvrent du beau nom de τέχνη » (937 e) ; tels sont, parmi les avocats, ceux qui préfèrent à la justice véritable l'emploi d'expédients fondés sur la routine et l'expérience.

La conclusion de l'ouvrage, c'est que la politique a pour objet la vertu (ἀρετή) qu'elle s'efforce de reconnaître partout où elle se trouve.

Comme on le voit, le long exposé des *Lois* se maintient sur le plan terrestre de la législation ; mais ce n'est pas que son auteur ait cessé de croire aux vérités du monde idéal ; bien au contraire ; l'échec du *Théétète* lui avait déjà prouvé qu'on ne peut, sans faire intervenir un élément métaphysique, parvenir à la vraie connaissance ; plus récemment encore l'entretien du *Philèbe* lui a permis d'ajouter que cet élément d'intuition sert de justification à toutes les autres connaissances, même aux plus obscures ; les *Lois* sont donc, au même titre que le *Timée* et le *Critias*, un dialogue métaphysique, bien que leur objet lui-même soit terrestre et le point de vue de Platon nettement réaliste. Il arrive une fois d'ailleurs que la discussion, quittant le terrain de la pure législation, s'élève à des considérations plus générales et abstraites ; ce n'est plus alors sur la répartition et l'organisation des techniques que porte le débat, mais sur l'origine même de ces techniques et, d'autre part, sur l'existence des dieux ; car Platon ne doute pas un instant que ces deux questions ne soient connexes, que l'art et la religion ne constituent les deux faces d'un même problème. Certes on se souvient que, dans l'*Ion*, Socrate avait conclu en opposant avec netteté l'art à toute puissance divine (θεῖα δύναμις) ; mais nous avons aussi montré que cette opposition n'était alors que provisoire : elle fermait le dialogue, mais laissait inachevé le raisonnement de Platon ; dans les *Lois*, au contraire, où l'œuvre entière du philosophe reçoit son couronnement, il ne peut être question d'affirmations provisoires ; aussi l'art et la divinité, loin de s'opposer, sont-ils ici réunis ; mais comment Platon en est-il venu à cette conception

nouvelle ? Et quels sont ces dieux, aujourd'hui amis de l'art, et qui jadis s'opposaient à lui ? Qu'ils soient les dieux de la tradition, voilà qui semble découler de l'emploi même que fait Platon, pour les désigner, de noms anciens : Héphaïstos, Apollon, Athéna. Et pourtant ce ne sont plus tout à fait les mêmes dieux. Ils diffèrent en effet de ce qu'ils étaient jadis en ce que leur puissance est étroitement limitée, et réglée par une connaissance supérieure dont ils sont les esclaves. Comme Euripide, Platon pense que si les dieux sont capables d'injustice ils ne sont pas les dieux ; et c'est pourquoi il les asservit à une Justice qui les dépasse ; même le Démiurge, cette mystérieuse divinité suprême n'est, comme son nom l'indique, qu'un « ouvrier », et, comme tel, il travaille sur un modèle qui lui est imposé. Ainsi ce n'est plus dans une réunion de personnalités capricieuses, volontaires, redoutables que s'incarne la divinité, mais dans un ensemble d'êtres soumis eux-mêmes à une vérité qui les dépasse ; avant d'accepter les dieux traditionnels dans son système, on voit que Platon a eu soin de les rendre inoffensifs : esclaves de la Justice, ils ne se laissent fléchir ni par les sacrifices, ni par les prières. Ce ne sont pas eux non plus qui inspirent les artisans, bien qu'ils soient les patrons des différentes corporations ; l'artisan ne doit sa compétence en son art qu'à sa seule bonne volonté. Leur reste-t-il au moins la haute-main sur les circonstances extérieures, comme le voulait Socrate dans les *Mémorables*[1] ? Pas même cela, puisque les circonstances favorables ou défavorables qui assurent le succès ou l'échec d'un art sont l'ouvrage du hasard (709 d).

Mais, si impersonnels et subalternes que soient ces dieux, Platon ne s'en prend pas moins à ceux qui portent atteinte à leur dignité, à ces sophistes surtout, pour qui les dieux ne sont que des créations fictives de l'art. Deux systèmes entrent ainsi en conflit, qui se fondent l'un et l'autre sur l'existence de quatre notions distinctes : nature, hasard, art, dieux ; leurs divergences

1. Voir plus haut, p. 56. Il s'agissait du paysan qui demande l'aide des dieux pour tout ce qui n'est pas objet de son art, l'art lui-même étant entièrement humain.

résultent du groupement hiérarchique et chronologique qu'ils imposent chacun à ces quatre notions : pour le sophiste, la nature et le hasard ont créé le monde et tous les êtres, parmi lesquels, les hommes ; ces hommes ont à leur tour inventé l'art, et, par lui, imaginé les dieux. Pour Platon, c'est au contraire la nature et les hommes qui sont l'ouvrage de l'art et des dieux. Il ne s'agit donc, de part et d'autre, que d'une question de préexistence et de prééminence ; mais l'affaire est d'importance : ce n'est rien moins que l'ancienne impiété du premier sophiste, de Prométhée, que renouvellent et achèvent maintenant les esprits forts du IVe siècle ; ils laïcisent l'art et rendent les dieux inutiles ; en effet, que l'art soit humain pour avoir été livré aux hommes, ou pour avoir été créé par eux, le résultat est le même : les dieux sont ruinés dans l'essentiel même de leur autorité. Pour Platon, au contraire, l'art, entièrement humain dans ses réalisations pratiques, est divin, plus que divin même dans son origine, puisqu'il se fonde sur la vraie connaissance, qui est, elle, toute-puissante même sur les dieux. Il y a donc une irréductible opposition entre les deux systèmes[1].

1. Et pourtant, par ailleurs, d'étranges analogies les unissent, et offrent un nouvel exemple de cette ressemblance extérieure et déroutante qui rapproche parfois de doctrines antagonistes la philosophie de Socrate ou celle de Platon. Il suffit ici de remplacer τέχνη par φύσις ou, ce qui revient à peu près au même, de ne pas définir clairement les termes — et l'on sait combien le langage philosophique de l'époque laisse encore à désirer — pour que l'identité des deux systèmes soit parfaite : comme Platon, les sophistes font entrer la musique et la peinture dans la catégorie des imitations ; comme lui également ils estiment que la politique et la justice participent de l'art plus que de la nature ; simplement ils intervertissent l'ordre des termes et donnent à l'art la place qui, chez Platon, revient, dans l'échelle hiérarchique, à la nature ; mais cet ordre hiérarchique est, nous le savons, l'essentiel pour l'auteur des *Dialogues*, car il cherche à reproduire l'ordre même des Formes ; brouiller les termes, à la manière des sophistes, c'est couper toute communication entre les objets et les Formes, c'est pécher contre l'art de la mesure (v. plus haut, p. 166). Peu importe que Platon et les sophistes soient d'accord sur les rapports qu'entretiennent *entre eux* l'art, le hasard, la nature, etc., s'ils ne s'entendent pas sur les rapports que chacune de ces réalités entretient pour son compte *avec l'Idée*. La ressem-

Il est instructif de constater que Platon ne traite pas cette question en métaphysicien ; encore une fois, ce qui l'intéresse ici, ce sont les répercussions sociales des principes fondamentaux qu'il a posés, et non ces principes eux-mêmes ; or il est évident que le succès des doctrines sophistiques aurait pour effet immédiat de ruiner la religion d'État ; aussi Platon estime-t-il de son devoir de les réfuter ici, fût-ce au prix d'une légère entorse dans la suite même de son exposé : au grand étonnement de l'Athénien, qui juge qu'une telle digression paraîtra trop difficile à la foule, c'est-à-dire à ceux que l'ouvrage concerne, Clinias entreprend la défense de l'art et des dieux, et l'achève après quelques minutes de poursuite dialectique.

Ainsi rétabli dans sa dignité légitime et dans sa signification religieuse, l'art ne pourra être exercé par les hommes qu'avec conscience et loyauté : un ouvrier habile, mais malhonnête, n'est pas un artisan, au sens profond du terme, car il fait dévier l'art de son but. De même que dans l'*Euthydème*, où l'on ne concevait pas de véritable science qui ne fût accompagnée de son bon usage, dans les *Lois*, l'art, séparé du bon exercice qu'on en doit faire, n'est plus un art mais une routine ; l'honnête artisan est, en langage philosophique, celui qui rattache constammment son art à la connaissance (ἐπιστήμη) dont il dépend, soit qu'il possède véritablement cette connaissance — et soit par là même un philosophe — soit qu'en obéissant aux lois il permette à la connaissance du législateur de remplacer celle qui lui manque ; en langage compréhensible à tous, en langage politique, l'honnête artisan est celui qui obéit aux lois et place ainsi son art sous le contrôle des dieux, car en ces dieux, considérés officiellement comme les patrons des différentes corporations, s'incarne la vraie

blance des deux systèmes a donc philosophiquement fort peu d'importance, car elle est toute *relative* et ne satisfait que la pensée discursive ; au contraire, l'opposition que nous venons de signaler est capitale, car elle se manifeste sur le plan de *l'absolu*, où l'intuition seule décide. Ainsi l'extérieure parenté des deux systèmes se transforme en une opposition irréductible du moment où l'on fait intervenir dans le problème le facteur métaphysique.

connaissance. Inversement le faux artisan est un impie : en désobéissant aux lois, il brise le lien qui unit son art à la connaissance du législateur ou à celle de la divinité ; il fait de l'art une vulgaire routine ; et cette routine est d'autant plus dangereuse, et l'impiété d'autant plus grave, qu'elles ont aussi pour objet une réalité plus élevée dans la hiérarchie de l'être (933 d) ; ainsi, la philosophie étant l'art suprême, les pires malfaiteurs sont les sophistes ; après eux viennent les faux avocats, les faux médecins (937 d-938 a, et 933 d). L'habileté qu'on acquiert en quelque domaine entraîne donc avec elle une responsabilité correspondante : il faut prendre garde d'agir comme Hippias, qui, dans l'intention de s'orner d'une compétence universelle, n'avait fait qu'acquérir de faux arts et augmenter en son âme le mensonge. Dans la tyrannie préconisée par Platon, il n'y aurait d'ailleurs point de place pour de pareils charlatans, car les lois sont précisément là pour étendre sur tous la connaissance d'une élite ; il n'est donc pas nécessaire d'être philosophe pour bien agir, il suffit d'obéir aux lois ; et, par une action mécanique — à défaut d'intuition — l'art qu'on exerce se placera de lui-même sous la dépendance de la connaissance suprême.

Et de cette dépendance, naîtra dans l'âme une harmonie qui n'est autre chose que la vertu ; incarnée en la personne du tyran, codifiée dans les lois, développée par la musique, la vertu n'est pas, comme la connaissance philosophique, le privilège d'une élite ; tous ont le moyen et le devoir de la conquérir ; mais chez le philosophe seul, qui possède en plus la justification de ses actes, elle est consciente ; chez tous les autres elle n'est qu'une opinion droite inconsciente [1]. Mais, comme telle, n'est-elle pas aussi sujette à s'égarer et à se perdre ? Non, car elle est enchaînée par les lois : les lois accomplissent cette merveille d'enchaîner l'opinion droite. Certes, comme il ne s'agit pas ici de cet enchaînement par la réminiscence que définissait le *Ménon*, l'opinion

1. Rappelons que le *Phédon* (68 b-69 c et 82 a, b) avait distingué nettement entre la vertu « politique » et « civique », qui est relative et la vertu philosophique qui est absolue (v. plus haut, p. 117).

droite dont nous parlons restera ce qu'elle est et ne deviendra pas une science ; mais comme, d'autre part, nous savons, par le même *Ménon*, que, sur le terrain pratique, ἐπιστήμη et δόξα ne diffèrent en rien, si ce n'est que cette dernière est sujette à s'enfuir, nous pouvons maintenant affirmer, l'opinion étant enchaînée, que, sur le terrain pratique, c'est-à-dire à ce point de vue social qui est celui des *Lois*, la simple vertu reproduira exactement la connaissance du philosophe ; ce qui n'empêche pas d'ailleurs que, sur le terrain philosophique, la vertu ne diffère de la connaissance suprême autant qu'une imitation diffère d'une intuition, autant que la musique diffère de la dialectique, autant que le tyran diffère du législateur, autant que les dieux diffèrent des Formes abstraites et les lois de l'art véritable [1].

Ainsi Platon réussit à étendre sur l'État entier l'empire d'une connaissance strictement individuelle ; l'inévitable et néfaste divorce entre le philosophe contemplatif et l'artisan actif, celui-ci incapable de connaissance, celui-là incapable d'action, il le résout par dédoublement : il pose l'existence de deux chefs incarnant et exerçant l'une et l'autre fonctions. Certes tout n'est pas satisfaisant dans la solution que propose Platon ; on pourrait objecter, par exemple, que le législateur n'est utile à l'État que grâce à la bonne volonté du tyran ; mais c'est là ce que l'auteur des *Dialogues* a déjà reconnu lui-même, et c'est pour combler cette lacune qu'il fait intervenir le hasard : car c'est au hasard que le législateur doit de trouver pour le représenter dans l'État un jeune et vertueux tyran. On voit que Platon ne se fait pas d'illusions sur les difficultés que rencontrerait la réalisation de son Utopie.

En cherchant à assurer le bonheur du plus grand nombre, Platon se trouve amené dans les *Lois* à rendre leur importance à

1. Il faut distinguer à cet égard entre la *République* et les *Lois* : il semble bien que dans la *République* l'opinion des artisans se transformait au moment où on l'enchaînait à la connaissance des chefs ; c'est pour cela « qu'Hippocrate devenait un politique » (v. plus haut, p. 129). Ce n'est pas le cas dans les *Lois* où l'artisan reste beaucoup plus éloigné du philosophe ; son opinion est simplement dirigée.

tout un ensemble de notions subalternes qu'il avait jadis combattues au nom des Formes supérieures ; c'est ainsi que le tyran incarne la vertu et cette sagesse non-philosophique qu'est la σωφροσύνη. Mais n'est-ce pas de cette sagesse-là que le *Charmide* avait autrefois démontré l'insuffisance ? Platon adore-t-il donc ce qu'il avait brûlé ? Non, car ce qu'il combattait dans les premiers dialogues ce n'était pas la sagesse ou la vertu en soi, mais l'idée qu'on se faisait d'elles. Il en est donc de ces notions morales comme des dieux eux-mêmes : Platon commence par les purifier de l'élément irrationnel dont les avait obscurcies la tradition ; puis, les faisant passer sous le réseau des lois, il les place ainsi dans le champ d'influence de la connaissance et leur confère la rigueur philosophique dont elles sont par nature dépourvues ; c'était aux opinions qu'il en voulait autrefois ; aujourd'hui c'est sur des opinions droites qu'il fonde son État ; entre l'ancienne vertu — celle que le *Ménon* reconnaissait en Thémistocle — et la vertu du jeune tyran, il y a cette différence que la seconde seule est soumise à la philosophie et ne risque plus de s'égarer [1].

Néanmoins, de ce long ouvrage consacré maintenant à des réalités dont jadis il avait tant cherché à nous détourner, monte comme un aveu d'impuissance ; sans doute le point de vue a changé : ce ne sont plus quelques jeunes gens riches et cultivés, mais tout une foule travailleuse qu'il cherche à rendre philosophe ; sans doute aussi tout révèle que l'auteur a conservé intacte sa croyance aux Formes ; mais il est également vrai que les neuf dixièmes de l'humanité ne peuvent trouver en ces Formes leur bonheur. L'apôtre a dû reconnaître que le monde était moins facile à convertir qu'il ne pensait. Et, comme au fur et à mesure que le nombre des vrais philosophes lui apparaît

1. Il suit de là que le jeune tyran des *Lois* ressemble beaucoup plus au Thémistocle du *Ménon* qu'à celui du *Gorgias* ; car, ainsi que nous l'avons montré plus haut, Socrate considère dans le *Ménon* la vertu du grand homme d'État comme dépouillée de son élément irrationnel, en tant qu'elle fut vraiment vertu, et non, comme dans le *Gorgias*, avec toutes ses possibilités d'erreur.

plus restreint, le souci des résultats pratiques grandit en lui, comme il ne peut ni se défaire de son idéalisme, ni détourner son regard de l'humanité plongée dans l'erreur, il se voit forcé de chercher une voie de conciliation ; et il la trouve dans ces lois qui rendent solidaires le philosophe et la foule des non-initiés ; c'est dans cette zone intermédiaire où l'influence des Formes se fait encore sentir, mais d'où l'immense majorité des âmes n'est pas exclue, qu'il situe son État. C'est ce qui donne à ses derniers ouvrages, en particulier aux *Lois*, cette complexité qui en rend parfois la compréhension si difficile.

CONCLUSION

Si, revenant maintenant sur ce qui précède, nous cherchons à donner une définition tout à fait générale des deux notions qui nous occupent, voici ce que nous croyons pouvoir affirmer : les Grecs appellent ἐπιστήμη la connaissance claire et assurée d'un objet et τέχνη cette connaissance conçue dans ses possibilités de réalisation pratique. A cet égard la signification de nos deux termes ne nous paraît offrir aucune équivoque. Mais nous constatons qu'il n'en est pas de même en ce qui concerne l'origine de cette connaissance ainsi que la nature et les limites de l'objet qu'elle cherche à embrasser [1].

1. Dans sa *Synonymique de la langue grecque*, H. Schmid reconnaît aux mots de la racine ἐπιστα- la signification suivante : connaissance acquise par l'individu à la suite d'un certain effort et devenue, comme telle, sa propriété intérieure. Contrairement à la simple expérience, l'ἐπιστήμη implique un effort subjectif de l'esprit ; elle n'entre pas simplement dans le sujet, elle est conquise par lui, faite sienne. Mais, contrairement aussi à ce qui n'est que la manière d'être naturelle d'un individu, à ses dispositions innées, qui sont purement subjectives, elle implique l'existence d'un objet extérieur et c'est à la suite de la considération attentive de cet objet qu'elle entre en nous.

Toute ἐπιστήμη implique donc :

1) L'existence d'un objet extérieur.

2) La considération attentive, par le sujet connaissant, de cet objet.

Un telle connaissance sera durable, solide, puisqu'elle aura nécessité un patient effort d'acquisition ; elle se trouvera à égale distance de la pure expérience, dans laquelle le sujet reçoit passivement une impression extérieure, et du talent naturel, où se manifeste exclusivement l'activité propre du sujet. Schmid constate en outre une parenté de sens entre cette notion et celle d'activité pratique, ce qui nous conduit tout naturellement à la notion de τέχνη, dont Schmid ne parle pas, mais où cette seconde signification est particulièrement marquée.

Nous avons vu que chez Homère l'idée d'art se rattachait à la fois à celle d'exactitude et à celle de divinité : les arts sont une connaissance ou une pratique juste, et ils sont donnés par les dieux. Avec les premiers poètes moralistes les choses changent : le caractère de justesse et d'exactitude s'affirme de plus en plus, au préjudice du caractère divin ; d'une part les hommes *possèdent* les arts et semblent ne devoir qu'aux seuls efforts humains l'habileté qu'ils y déploient, d'autre part les dieux deviennent les représentants d'une connaissance d'un tout autre ordre et sur laquelle les hommes n'ont aucune prise. Ainsi apparaît une conception qui est nouvelle sur deux points : les arts et les sciences, que les hommes ont découverts par leurs seuls moyens et au fur et à mesure de leurs besoins, leur appartiennent en propre ; mais ces arts et ces sciences n'embrassent qu'un domaine limité. Il y a tout un ensemble de réalités qu'ils sont incapables de saisir, réalités que l'on considère généralement comme divines.

Ainsi le domaine de la connaissance s'est dédoublé. Il y a d'une part une connaissance et une activité qui sont purement humaines : ce sont les τέχναι ou ἐπιστῆμαι, dont l'essor est si rapide et si merveilleux qu'il remplit les hommes d'arrogance et d'illusions. Il y a d'autre part une connaissance et une activité qui sont purement divines, ou, si l'on ne veut pas faire intervenir la divinité, entièrement surhumaines. Ces dernières n'en sont pas moins nécessaires à l'homme, qui ne peut fonder que sur elles, donc sur les dieux qui les détiennent, la conduite morale de sa vie. Ainsi l'homme possède en propre les τέχναι et les ἐπιστῆμαι, mais il ne peut pour autant se passer des dieux.

Cette laïcisation des sciences et des techniques, à laquelle le mythe de Prométhée a donné son expression poétique la plus belle, entraîne donc la soumission de celles-ci à une connaissance ou puissance supérieure. Si les dieux et les hommes ne sont plus les étroits collaborateurs de jadis, du moins leurs relations sont-elles demeurées courtoises. Désormais l'artisan est un homme qui apprend son métier auprès d'un autre homme ou, plus simplement, dans un livre. Et s'il se sent dépendant des

dieux, ce n'est pas dans la compétence technique qu'il possède, mais dans l'usage qu'il doit faire de cette compétence.

Impuissants par eux-mêmes à servir de ligne de conduite (Pindare), à pénétrer l'avenir (Bacchylide), à communiquer le bonheur et l'intelligence (Euripide), à faire des miracles dans des cas désespérés (Hippocrate), les arts et les sciences prennent par ailleurs conscience de leurs possibilités humaines et se distinguent d'autres notions voisines : de la simple opinion (Sophocle), du hasard et de l'expérience sensible (Hippocrate), du courage et de la mémoire (Thucydide).

En perdant ainsi son caractère de vérité absolue, représenté jadis par l'inspiration divine, la connaissance tendait à devenir un simple instrument au service d'une autre réalité dont les philosophes avaient précisément pour tâche de déterminer la nature. « Les hommes ont leurs arts, qui sont divers ; mais il faut marcher sur la droite route en s'armant de ses *qualités naturelles* » avait dit Pindare, et, après lui, c'est Euripide qui plaint ces mortels égarés qui apprennent des milliers d'arts et ne savent *donner de l'esprit* à qui en manque. Qualités naturelles, esprit et intelligence, où se trouve la vérité suprême ?

Deux solutions étaient possibles : on pouvait accentuer encore le caractère extérieur et relatif de la connaissance, et chercher ailleurs, dans un tout autre domaine, la réalité intérieure qui pût se servir de cette connaissance pour une fin déterminée. Telle est l'attitude d'Isocrate : cet orateur, faisant sienne la conception de Pindare, trouve dans le naturel l'élément subjectif et absolu capable de faire bon usage de la science [1]. La connaissance qui résulte alors de cette union de la science et du naturel, de l'instrument et du bon usage, *n'est plus une science, mais une opinion*. En effet, en s'ajoutant à la science, le naturel métamorphose complètement celle-ci ; d'universelle et statique qu'elle était, la science, en recevant le bon usage, devient personnelle, dynamique ; elle perd en étendue ce qu'elle gagne en

1. Rappelons que le naturel peut être éduqué ; mais cette éducation n'a qu'une valeur relative ; elle est un *exercice* et non un *art*.

force. Dès lors toute connaissance peut être utile et bonne en elle-même : il suffit qu'elle devienne l'instrument d'un bon naturel et, comme telle, se métamorphose en opinion.

Mais on pouvait aussi, avec Socrate et Platon, tenter de résoudre le problème d'une autre manière, moins pédagogique, si l'on veut, mais plus rationnelle. Les connaissances humaines sont insuffisantes : soit ! Mais cette insuffisance n'est pas impliquée en elles. C'est nous qui les croyons insuffisantes, parce que nous n'en avons pas encore fait le tour. En fait, l'art, la science capables de communiquer à l'individu un bonheur solide et d'assurer sa conduite morale existent. Il suffit de les trouver ! Et qu'on n'aille pas pour cela parcourir la liste des connaissances traditionnelles. La science en question n'y saurait figurer. *Car elle est bien une science, mais une science différente des autres.*

Remarquons d'emblée qu'on pouvait apporter encore une troisième solution au problème qui nous occupe : on pouvait donner à ces sciences constituées, que, pour des raisons opposées, Platon et Isocrate s'accordent à trouver insuffisantes, une valeur absolue et chercher dès lors, *dans l'accumulation de ces connaissances et dans l'habileté qu'on y déploie*, la vraie sagesse. Telle est la théorie sophistique, qui conduit naturellement à l'*encyclopédisme* et au *procédé*.

Comme on le voit, entre ces trois théories, qui s'opposent en se ressemblant, les confusions sont faciles : si l'on ne distingue pas nettement entre « sciences constituées » et « connaissance intuitive », — et le même mot ἐπιστήμη sert à les désigner — on fait de Platon un sophiste ; si l'on ne distingue pas entre « habileté extérieure reposant sur des procédés appris » et « talent naturel » — et le même mot δύναμις exprime les deux idées — on fait d'Isocrate un sophiste. Et pourtant Platon et Isocrate sont l'un et l'autre ennemis des sophistes, à tel point même que cette inimitié commune les rapproche momentanément l'un de l'autre (v. *Phèdre*) : tous deux, en effet, rejettent la science encyclopédique ou livresque et cherchent dans l'homme le véritable absolu capable de le diriger et de le satisfaire.

En résumé, on peut établir entre ces trois écoles le parallélisme suivant : pour Isocrate le bon usage est représenté par le naturel, l'instrument dont il se sert par la science constituée, et la compétence nouvelle qui en résulte par l'opinion ; pour Platon le bon usage est une science encore introuvée, l'instrument une opinion ou une science constituée, et la résultante une science particulière, différente évidemment et de la science suprême et de la science constituée ; pour les sophistes enfin il n'y a ni instrument ni bon usage, mais seulement un ensemble de sciences qui s'acquiert machinalement par la mémorisation de quelques règles.

Pour en rester maintenant à Platon, ce que ce philosophe voulait, c'était faire de la vertu une science afin de la rendre capable de transformer sur son modèle, c'est-à-dire en sciences véritables, toutes les compétences traditionnelles, appelées jusqu'alors abusivement « sciences ». Il ne faisait en cela que s'engager résolument sur la voie ouverte par son maître. Mais les mêmes difficultés qui avaient déjà arrêté Socrate l'attendaient : fusionner ces deux notions traditionnelles, celle de vertu et celle de science, c'est auparavant les transformer l'une et l'autre ; il faut d'une part créer une science nouvelle, avec un objet nouveau, l'objet même de la vertu, et, cas échéant, avec un nom nouveau ; il faut d'autre part créer une vertu nouvelle, intelligible, abstraite, rationnelle. Autrement dit, il faut enlever aux notions de science et de vertu traditionnelles tout ce qui les rendait incompatibles l'une avec l'autre. Tâche extraordinairement compliquée, car l'adversaire qu'on veut convaincre risque bien de se faire de l'un des deux termes une représentation qui rend leur fusion impossible, si encore — qui pis est — il ne réalise pas arbitrairement cette fusion en se méprenant sur le sens de l'un et l'autre termes ; et, comme dans la méthode dialectique ce sont les réponses de l'adversaire qui conduisent la discussion, aux possibilités multiples d'un malentendu s'ajoutera la difficulté d'en sortir.

Platon devait donc assumer l'effort d'une double démonstration : il lui fallait faire comprendre à son adversaire que la réa-

lité sur laquelle portait le débat — la vertu, par exemple, — était bien un art ou une science, apporter ainsi une première modification dans la conception que se faisait l'interlocuteur de la chose à définir ; celui-ci se trouvait ainsi amené à identifier la vertu, ou une partie de la vertu (justice, sagesse, courage) avec l'art ou la science, ayant pour cela substitué à la notion qu'il se faisait jusqu'alors de la vertu ou d'une de ses parties, une notion nouvelle. Mais ce n'était pas tout. Il fallait encore, pour achever l'ascension dialectique, modifier la notion qu'il se faisait de l'art ou de la science, montrer à l'adversaire qu'en affirmant : « la vertu est une science » il dit autre chose que ce qu'il croit dire.

Avant de se présenter à Platon cette difficulté s'était déjà présentée à Socrate. Dans une conversation rapportée par Xénophon, nous avons vu qu'Euthydème se trouvait forcé de reconnaître que la justice était un art et une science, puis ensuite que la discussion ne trouvait pas d'issue jusqu'au moment où Socrate nous rendait l'espoir d'une réussite en définissant cette science comme la connaissance de l'homme. Avec Platon il n'en va pas autrement. Mais c'est ici que se manifeste l'étonnante souplesse du penseur grec : donnant à la qualité morale qu'il tient à définir ainsi qu'à la science avec laquelle il tient à identifier cette qualité tantôt leur valeur traditionnelle, qu'il rejette, tantôt leur valeur rationnelle, qu'il adopte, il en arrive à des conclusions d'une variété déconcertante. S'agit-il de savoir si la sagesse, (σωφροσύνη) est une science (ἐπιστήμη) : il commence par donner aux mots sagesse et science leur signification traditionnelle et affirme :

la « sagesse » est une « science » (science discursive)[1] ;

mais comme cette science se révèle inutile, il lui substitue une vraie science platonicienne, pourvue d'un objet : le bien et le mal, ce qui l'oblige dès lors à conclure :

la « sagesse » n'est pas une science (*Charmide*).

S'agit-il de définir la vertu ; il donne au mot science sa valeur

1. Rappellons que nous mettons ici entre guillemets les mots pris dans leur acception non platonicienne.

philosophique (c'est l'ἐπιστήμη justifiée par la réminiscence) et conserve au mot vertu sa valeur traditionnelle (c'est la vertu de Thémistocle), et conclut alors de la manière suivante :

la « vertu » n'est pas une science (*Ménon*) ;

cette conclusion est d'autant plus inattendue que, peu auparavant, dans le *Protagoras*, il avait commencé par adopter le même point de vue :

la « vertu » n'est pas une science,

puis avait évolué et abouti à une conclusion où les deux termes sont pourvus de leur signification rationnelle :

la vertu est une science,

cependant que, de son côté, l'adversaire ayant posé au début la proposition suivante et entièrement irrationnelle :

la « vertu » est une « science »

avait également évolué et abouti à cette conclusion :

la « vertu » n'est pas une science.

Même souplesse dialectique en ce qui concerne la justice. Si, dans le *Petit Hippias*, on affirme que la justice est une science, il faut comprendre :

la « justice » est une « science »,

car autrement, comment serait-il possible qu'elle impliquât le mensonge ? En revanche, dans le premier livre de la *République*, la même conclusion doit se comprendre ainsi :

la justice est une science,

car il s'agit alors de l'ἐπιστήμη philosophique.

Rappelons encore le curieux changement de point de vue relatif à la poésie, qui permet à Socrate d'affirmer dans le *Phèdre* :

la poésie (dialectique) n'est pas un « art » (règle extérieure),

après avoir déclaré dans l'*Ion* :

la « poésie » (d'Homère) n'est pas un art (philosophique).

Nous montrerons plus loin que cette souplesse est, de l'aveu même de Platon, l'indice, chez qui la possède, de la vraie sagesse philosophique. C'est la souplesse de celui qui ne craint pas d'étudier les questions sous les angles les plus divers, sûr de n'être jamais confondu.

Sous cet apparent désordre il est donc possible de découvrir

une ligne sûre et nette de laquelle Platon ne s'écarte pas. Posant à part lui l'existence d'une ἐπιστήμη et d'une τέχνη véritables, il cherche :

1) A montrer ce que cette ἐπιστήμη ou τέχνη n'est pas.

2) A montrer ce que cette ἐπιστήμη ou τέχνη est.

Et comme, pour lui, la vraie vertu et la vraie connaissance sont identiques, il s'ensuit qu'en définissant l'une il définit nécessairement l'autre. Suivons donc les étapes de cette démonstration à deux faces, en rappelant que les deux points de vue, négatif et positif, se substituent parfois l'un à l'autre dans un même dialogue de la manière la plus inattendue.

Nous avons montré qu'en accord avec l'opinion générale Platon proclame l'insuffisance des sciences et arts traditionnels, mais que, contrairement à Isocrate, qui se fie à la nature, ou aux sophistes, qui font intervenir leurs règles extérieures, il s'en remet à une science particulière qui, tout en existant par et pour elle-même, a pour effet de communiquer aux autres sciences le bon usage. Privées de cette science suprême, les autres sciences ne sont que des réalités indifférentes ; elles ne sont pas sur le plan de la science vraie, mais sur celui de l'opinion, de l'expérience, de la routine. Et, de fait, sous quelque aspect que l'on envisage une science traditionnelle, on est forcé de reconnaître qu'il lui manque quelque chose. A plusieurs reprises, Platon soumet à un examen telle ou telle « ἐπιστήμη », telle ou telle « τέχνη », toujours il se trouve déçu : aux techniques multiples d'Hippias manque la Vérité, à l'art tel que le conçoit Thrasymaque manque le Bien ; et lorsque, après de longs efforts et en dépit de toute logique, on suppose une science à la fois infaillible et encyclopédique, capable de résumer toutes les autres et de les apprécier chacune à sa juste valeur, on se voit forcé de conclure, dans le *Charmide* : une telle science ne procurerait pas le Bonheur.

Il manque donc quelque chose aux arts et aux sciences pour satisfaire aux exigences de la connaissance platonicienne. Et cette lacune est générale : Hippias a beau être orné de *tous* les arts et de *toutes* les sciences, il ne connaît pas la Vérité ; Charmide, même s'il possédait, contre toute vraisemblance, une connaissance qui comprît l'ensemble de toutes les autres et l'estimation exacte de chacune d'elles, ne serait pas heureux. Nous retombons ainsi dans l'ancien lieu commun poétique des connaissances humaines qui, pour être admirables, n'en sont pas moins incapables d'assurer à l'homme sa destinée, de faire son bonheur ou, comme dit Euripide, de lui donner de l'intelligence. La connaissance vraie ne saurait donc être ni assimilée à une des sciences existantes, ni déduite de l'ensemble de celles-ci. Non seulement il ne suffit pas de « s'y connaître » dans tous les arts pour être philosophe, mais encore il ne suffit pas de tous les connaître dans les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres. La science vraie doit donc être posée comme distincte des sciences particulières, comme distincte de leur somme. Elle doit impliquer la *Vérité*, le *Bien*, le *Bonheur*.

En outre, affirme Platon, — et c'est alors qu'il commence à définir positivement et pour elle-même sa connaissance vraie — elle doit impliquer la *Puissance*. C'est le propre en effet de l'art vrai d'être plus puissant que son objet. Il en résulte que l'adhésion de l'individu à cette connaissance est impliquée dans cette connaissance, que l'individu qui connaît ne *peut pas faire autrement*, au moment où il connaît, que d'être heureux, puisque cette connaissance communique le Bonheur, bon, puisqu'elle communique le Bien, vrai, puisqu'elle communique la Vérité. Donc nous pouvons dire que la connaissance vraie ou parfaite impose sa vérité et sa perfection à l'individu qui la perçoit ; et cette perfection, ajoute-t-il ailleurs, se manifeste sous la forme d'*Ordre* et de *Proportion*.

Nous savons maintenant qu'il y a deux manières de connaître telle ou telle réalité, la justice, par exemple. On peut simplement distinguer la justice là où elle se trouve et se demander ensuite si on veut prendre parti pour elle et être juste, ou au contraire la fuir et être injuste ; il s'agit alors d'une connaissance purement objective, qui ne modifie en rien l'attitude intérieure de l'individu ; l'homme en question « connaît » la justice comme un élève d'Isocrate « connaît » les règles, c'est-à-dire que sa « connaissance »

n'implique de sa part aucune adhésion ; au contraire elle facilite même l'abstention, car celui qui désire être injuste sait alors exactement ce qu'il ne doit pas faire ; « connaissant » la justice, il peut l'éviter. Toute différente est l'ἐπιστήμη de Platon : elle est à la fois la perception d'une chose et l'adhésion à cette chose ; le sujet connaissant ne distingue pas seulement la justice, il la perçoit intérieurement et, comme elle est toute-puissante, il ne peut dès lors la fuir.

Dans ces conditions il est clair que, si la vertu est une science, au sens platonicien du terme, enseigner la vertu ne signifiera plus : apprendre à des élèves à distinguer objectivement la vertu là où elle se trouve, mais les *asservir intérieurement à cette vertu*. La vertu ne sera plus, comme pour Protagoras, une connaissance qui flotte çà et là, une sorte d'atmosphère sociale où baignent les esprits, mais le véritable fondement de toute la conduite individuelle.

De cette « science » qui, d'une part, était exacte et rigoureuse, aux postulats de laquelle tout homme intelligent devait se soumettre mais qui, d'autre part, témoignait clairement de son insuffisance à servir de ligne de conduite, Platon a fait une connaissance à tous égards satisfaisante, puisqu'elle est rigoureuse comme l'ancienne tout en comportant l'élément subjectif qui lui manquait. Elle est à la fois science et vertu, instrument et usage. Elle joue ainsi dans la philosophie de Platon le rôle que joue l'opinion dans celle d'Isocrate, avec cet avantage, toutefois, qu'elle a conservé intégralement sa valeur de connaissance universelle, tandis que l'ἐπιστήμη d'Isocrate en devenant opinion individuelle perdait beaucoup de son universalité.

Mais c'est alors que surgit la plus grosse difficulté. Nous avons montré comment Platon définissait sa connaissance suprême en montrant sous différents aspects les éléments caractéristiques qu'elle comporte : Vérité, Bien, Bonheur, Puissance, Ordre et Proportion. Mais cette connaissance était-elle pour autant définie, et justifiée ? Certainement pas, car nous continuons d'ignorer ce qu'est en soi cette justification. Pour reprendre une image de Platon, nous connaissons l'abeille sous différents aspects, mais nous continuons d'ignorer l'abeille en soi.

La difficulté de cette recherche vient du fait que cette justification doit être à la fois science et différente de toutes les sciences connues. Elle n'est pas, comme pour Isocrate, un dynamisme entièrement différent de la science ; elle n'est pas non plus, comme pour Hippias, cette science elle-même envisagée dans sa somme encyclopédique. Elle est une connaissance particulière qui justifie toutes les autres. Dans le *Gorgias*, cette justification, conçue comme le Bien, nous permettait de distinguer partout où ils se trouvaient les vrais arts des faux. Avec les dialogues suivants les réponses se précisent : dans le *Ménon* elle est une réminiscence grâce à laquelle nous pouvons enchaîner l'opinion droite et la transformer en science véritable. L'*Euthydème* résout le problème en posant au sommet de la hiérarchie des connaissances une science particulière qui est, en même temps que science de son objet, bon usage de toutes les autres sciences ainsi que d'elle-même ; mais c'est alors l'objet particulier de cette science qui reste introuvable. Puis vient la *République* qui, après avoir nettement posé l'ἐπιστήμη comme une science individuelle et non collective, définit celle-ci comme la connaissance de l'Être ; cette connaissance émane de l'Idée du Bien et se répand sur les autres sciences ; elle est la perception directe d'un principe et seule, à ce titre, mérite d'être appelée ἐπιστήμη, en opposition avec les mathématiques qui, elles, n'arrivent à saisir que des figures et, comme telles, reposent sur de simples hypothèses. L'ἐπιστήμη c'est donc la Vérité répandue sur les Formes par l'Idée du Bien et perçue par l'âme individuelle. Enfin dans le *Phèdre* cette connaissance est assimilée à une véritable inspiration analogue à celle de la poésie et distincte des règles extérieures.

Mais une chose restait à préciser. Dans l'*Euthydème* Platon a montré avec beaucoup de netteté que la connaissance suprême est à la fois une connaissance et un bon usage et qu'elle a pour effet de transformer en sciences toutes les compétences subalternes, en leur communiquant ce bon usage [1]. Mais alors ce bon

1. Et il est bien entendu que ce bon usage ne vient pas s'ajouter simple-

usage, qui justifie la connaissance, doit être à la fois distinct de cette connaissance et étroitement uni à elle. D'une part il est impossible de concevoir une science particulière qui ne participe pas à cette justification, d'autre part il est tout aussi impossible de concevoir cette justification comme impliquée entièrement dans les sciences particulières. La justification ne peut être ni séparée de la connaissance, ni tirée de celle-ci.

C'est la solution de ce double problème que recherchent le *Théétète* et le *Parménide*; du point de vue où nous nous plaçons ces deux dialogues représentent donc chacun l'un des aspects possibles de l'*Euthydème*.

Mais les deux discussions se terminent l'une et l'autre sur un échec. Nous voilà obligés, si nous voulons absolument justifier notre ἐπιστήμη, de revenir en arrière et de déclarer : la science platonicienne se distingue des autres savoirs en ce qu'elle implique la vérité (*Petit Hippias*), le bonheur (*Charmide*), l'adhésion nécessaire (*Protagoras*), le bien (*République I*, *Gorgias*), la réminiscence (*Ménon*), l'ordre et la proportion (*Gorgias*), le bon usage (*Euthydème*). Il ne faudrait pourtant pas donner une valeur absolue au mot d'échec que nous venons d'employer. En fait le *Théétète* et le *Parménide* nous apportent la plus utile des confirmations; selon une méthode rationnelle, précise, de manière à ne rien laisser passer, Platon, dans le *Théétète*, fait le vide, autour de la connaissance vraie, de tout ce qui n'est pas elle : sensation, opinion, opinion droite, opinion droite justifiée; ainsi se trouvent condensées en quelques pages toutes les discussions « négatives » des dialogues antérieurs; mais, pas plus qu'il n'avait réussi à tirer la Vérité de l'art d'Hippias, le Bonheur de la science de Charmide, pas plus que Pindare, Bacchylide ou Solon n'arrivaient déjà à trouver dans les « mille sciences des hommes » ou Euripide dans leur « mille arts » une certitude morale qui les satisfasse, Platon ne parvient à trouver à l'intérieur de la science

ment à la compétence elle-même, car alors nous retomberions dans l'inconséquence du *Charmide*; il ne s'agit pas du simple enrichissement d'une compétence, mais de sa métamorphose complète par le bon usage.

posée au début cette justification qui permettrait de l'appeler ἐπιστήμη. Il comprend alors que si dans l'*Euthydème* il avait considéré le bon usage comme pénétrant de son essence toutes les compétences particulières et les modifiant dans leur structure interne, ce bon usage n'est pas pour autant contenu en elles et produit par elles. Il est une réalité distincte que l'on doit définir comme telle. Pour que la discussion aboutît il aurait donc fallu que Socrate acceptât, au lieu de la refuser, cette définition proposée par Théétète : l'ἐπιστήμη est l'opinion droite accompagnée de sa justification, et posât aussitôt cette justification comme distincte en la situant sur le plan métaphysique des Formes. Au lieu de cela, fidèle au plan qu'il s'est tracé, il déclare cette définition insoutenable; car il est évident que, du moment que l'on conçoit la science et sa justification comme deux réalités impliquées nécessairement l'une dans l'autre, on ne peut souscrire à une définition qui pose cette justification comme accompagnant l'opinion droite, puisque cette définition supposerait ou bien que la justification est distincte de la science, ce qu'on refuse d'admettre, ou bien qu'elle est la science elle-même, ce qui nous conduit à une pétition de principe.

Ainsi, pareil à un homme qui, voulant expliquer l'origine de la divination, commencerait par faire abstraction de la divinité, Platon a tenté de justifier sa connaissance en se passant des Formes. Restait maintenant le second aspect du problème posé par l'*Euthydème*. Le *Théétète* n'a pu trouver dans les différentes formes de connaissances humaines l'ἐπιστήμη justificatrice; posons donc celle-ci comme distincte de ces connaissances. Et Platon de se lancer aussitôt dans cette nouvelle voie avec une telle fougue qu'il renverse, comme on dit, le char de l'autre côté. Le *Théétète* avait échoué dans sa recherche pour s'être maintenu sur un plan unique où la justification demandée ne pouvait se trouver. Dans le *Parménide* Platon pose l'existence de deux plans de connaissances, connaissances appelées l'une et l'autre ἐπιστήμη; ces deux plans sont entièrement distincts : la connaissance inférieure est purement humaine et la connaissance supérieure purement divine. Dès lors nous retombons dans les diffi-

cultés du *Théétète*; ou bien l'une de ces connaissances est là pour justifier l'autre, mais comme les deux plans sont distincts elle ne la justifie pas ; ou bien chaque connaissance se justifie elle-même, et c'est la pétition de principe.

Ainsi le *Parménide* échoue pour avoir considéré comme entièrement distincte de la connaissance sa justification, justification que le *Théétète* cherchait lui, sans succès, à déduire de cette connaissance, comme si elle se confondait avec elle. Nous savons maintenant qu'il y a deux conceptions fausses à éviter et à combattre :

1) La connaissance vraie s'ajoute simplement aux autres comme une unité de plus, entièrement distincte (*Parménide*).

2) La connaissance vraie se déduit des autres connaissances en qui elle est entièrement contenue (*Petit Hippias*, *Charmide*, *Théétète*).

Il nous faut donc revenir à l'*Euthydème* et déclarer :

La connaissance vraie est distincte des autres connaissances, mais elle les pénètre toutes en même temps qu'elle les transforme.

Ainsi le *Théétète* et le *Parménide* se rattachent à cette série de dialogues qui cherchaient, sans y parvenir, à tirer des ἐπιστῆμαι constituées l'ἐπιστήμη suprême. Et ne nous laissons pas ici tromper par les mots : ce que le *Théétète* désigne par les noms d'opinion, opinion droite, opinion droite justifiée est l'exact correspondant de ce qui, dans le *Petit Hippias* ou le *Charmide*, s'appelait encore ἐπιστήμη ou τέχνη ; car, à l'époque de ces premiers dialogues, le VI^e^ livre de la *République* ne nous avait pas encore appris que seule la connaissance des principes et de l'Être par le moyen de la dialectique mérite le nom d'ἐπιστήμη. Et si ce nom d'ἐπιστήμη est encore donné dans le *Parménide* à la connaissance purement humaine et inférieure, c'est, nous le savons aussi, par simple raison de symétrie ; en fait cette « ἐπιστήμη » est une opinion puisqu'elle a pour objet le monde terrestre [1]. C'est dans l'étude

1. La connaissance purement divine est elle aussi, d'ailleurs, une opinion, car, s'il manque à la connaissance humaine d'être justifiée par en haut, il lui manque à elle d'être justifiée par en bas, et nous allons montrer que ces deux justifications n'en font qu'une.

de cette opinion que le *Sophiste* s'avancera plus délibérément encore, mais, comme il cherche à la définir pour elle-même et non en fonction de l'ἐπιστήμη, nous pouvons maintenant le laisser de côté.

Le *Théétète* et le *Parménide* nous apportent donc, sous leur forme critique, une conclusion de la plus grande importance et préparée par de nombreuses discussions préliminaires. Le problème qu'ils cherchent à résoudre est d'ailleurs capital non seulement dans l'histoire du platonisme mais dans celle de toute la pensée grecque. Nous avons vu que l'impiété généreuse de Prométhée avait eu pour effet d'établir dans le champ des connaissances un dualisme, en opposant au savoir divin le savoir humain. Toutefois, entre les dieux et les hommes, subsistait un intermédiaire : les oracles. La voix des oracles, divine et humaine, représente assez bien ce qu'il y a de transcendant et d'immanent tout à la fois dans la connaissance suprême de Platon. En supposant dans le *Théétète* et le *Parménide* que la connaissance est, soit entièrement contenue dans les compétences humaines, soit totalement distincte d'elles, Platon commet envers son propre idéalisme la même impiété que commettaient à l'égard de la religion établie ceux qui refusaient de croire aux oracles, soit qu'ils estimassent que les dieux n'existent pas et ne peuvent donc inspirer un devin, soit qu'ils considérassent au contraire les dieux comme « distincts », c'est-à-dire préoccupés de leurs propres affaires et indifférents à celles des hommes.

D'une manière générale la connaissance platonicienne ne peut être définie qu'en posant l'existence de deux mondes étroitement unis l'un à l'autre mais distincts et inégaux. Faire abstraction de ce dualisme, soit en ne considérant qu'un seul de ces deux mondes, soit en les considérant les deux mais comme entièrement séparés, c'est s'exposer fatalement à n'avoir prise que sur l'opinion, c'est-à-dire sur une réalité indifférente en elle-même.

S'il nous restait des doutes à cet égard un nouveau dialogue viendrait nous les ôter. Dans le *Politique* Platon commence par faire abstraction de ce dualisme ; aussi la discussion se trouve-t-elle de nouveau engagée dans l'impasse du *Théétète* ; elle ne

peut aboutir à la définition d'une réalité philosophique. Et, de fait, sur quoi s'arrêtent dans leur recherche du vrai politique Socrate le Jeune et l'Étranger ? Sur la définition d'un dieu. Or les dieux sont situés sur le plan de l'opinion droite et non sur celui de la vraie connaissance. Pour rétablir la transcendance et éliminer l'opinion, Platon recourt d'une manière assez révélatrice à l'expédient d'un mythe. Le récit de ce mythe joue dans ce dialogue le même rôle que dans le *Ménon* l'interrogation de l'esclave ; il rend possible la découverte de la vraie connaissance ; il ouvre la porte de sortie qui, dans le *Théétète*, nous était restée fermée ; il nous donne prise sur le vrai politique-homme [1].

C'est ici le dernier essai de justification tenté par Platon. Certes il est permis de penser que la justification définitive et satisfaisante se fût trouvée dans le *Philosophe* et que ce dialogue eût fourni au *Théétète* le complément positif qui lui manque ; mais en sommes-nous bien sûrs ? L'imprécision poétique dans laquelle Platon croit devoir envelopper la dernière réponse qu'il apporte à ce problème, n'est-elle pas plutôt un indice du contraire ?

Nous nous garderons d'ailleurs de nous étonner de cette lacune. Ne savons-nous pas que la connaissance vraie est la perception directe des Formes par l'âme, perception analogue en son genre à celle des sens [2] ? Or une perception ne peut ni se prouver ni se transmettre. Indéniable, absolue, elle est aussi purement indi-

1. Il faut remarquer que la justification donnée dans le *Politique* est une justification *par en bas*. Alors qu'à la fin du *Théétète* nous attendions — vainement — que Platon justifiât sa connaissance en posant *au-dessus* du monde de l'opinion le monde des Formes, dans le *Politique* il obtient le résultat désiré en posant *au-dessous* de ce même monde de l'opinion, le monde terrestre, ce qui revient à élever d'autant l'opinion et à faire d'elle une ἐπιστήμη. Ainsi, qu'elle se fasse par en haut ou par en bas, la justification a toujours pour effet de transformer en ἐπιστήμη l'opinion droite ; l'imperfection du monde sensible entraîne comme corollaire la perfection du monde des Formes ; la justification par en bas se ramène donc à une justification par en haut. Le mythe du *Politique* répare l'échec du *Théétète* et du *Parménide* ; il remet d'aplomb, si l'on veut, le char de la discussion. Mais ce n'est qu'un mythe !

2. Voir plus haut, p. 167.

viduelle ; elle ne saurait donc être mise en formules, et Platon ne pouvait mieux la définir que par les images de la réminiscence, de la caverne, ou par le mythe dont nous venons de parler. On nous objectera que la dialectique est précisément le langage recommandé par Platon comme capable d'exprimer cet inexprimable, et que nous devons alors reconnaître la faillite de ce langage. Mais il faut distinguer ici entre la dialectique écrite et la dialectique parlée : la vraie dialectique — Platon l'a hautement affirmé dans le *Phèdre* — ne saurait se trouver dans un livre. Elle est un discours vivant, écrit dans l'âme et capable de se défendre par soi-même, c'est-à-dire qu'elle consiste dans l'influence directe que peut exercer un homme sur un autre homme par le moyen d'un raisonnement approprié [1]. La dialectique des *Dialogues* n'est qu'une image figée et impersonnelle de la vraie dialectique. Comment nous étonner dès lors que Platon ait renoncé à nous faire percevoir au moyen de mots écrits cette Vérité qui ne peut se révéler que directement d'âme à âme. Comment nous étonner également que cette dialectique dont il parle tant nous demeure cependant si mystérieuse, puisqu'elle consiste à parler à chacun selon son caractère ? Et ne serions-nous pas injustes en concluant, comme certains l'ont fait, que, si le grand philosophe abandonne, dans ses derniers ouvrages, la recherche rationnelle de la vraie connaissance, c'est parce qu'il a cessé de croire aux Formes et qu'il renie son idéalisme ?

Ainsi l'ἐπιστήμη, à laquelle la dialectique vivante prétend nous conduire, est une perception de l'âme. Cette simple définition nous fait sentir combien l'habituelle traduction de ce mot grec par le terme actuel de « science » est inexacte : entre l'idéal scientifique de Platon et celui d'un savant moderne, la différence est grande. A quoi visait la science platonicienne et, d'une manière générale, presque toute la science grecque ? A s'élever du phé-

1. Toutefois rappelons que cette influence est due tout entière au raisonnement lui-même et non à l'homme ; l'homme ne fait que l'utiliser de la bonne manière et au moment propice ; pour certains sophistes, au contraire, et pour Isocrate, le raisonnement reçoit toute sa puissance (δύναμις) de l'homme. Cette distinction est capitale.

nomène changeant à cet invariant dernier que constitue la chose en soi. De là, précisément, le caractère intuitif de cette science. Platon estime que la dialectique est supérieure aux mathématiques en ce qu'elle connaît la grandeur, la beauté ou la bonté, non par rapport à d'autres termes situés sur le même plan, petitesse, laideur ou méchanceté, mais par rapport à des Formes absolues, Grandeur, Beauté, Bonté, situées dans un autre monde ; et, ces Formes, elle les *perçoit* vraiment, comme notre œil perçoit un arbre ou un doigt (v. *Phédon* et *Politique*). Tout autres sont les ambitions de la science moderne. Sans doute, elle s'efforce aussi d'atteindre à des invariants ; mais elle ne trouve plus ceux-ci dans des essences superposées aux réalités phénoménales ; elle pense les découvrir dans les relations mêmes que ces réalités entretiennent les unes avec les autres. Soit une équation quelconque : nous verrions volontiers Platon préoccupé de trouver, pour chacun des termes qui la composent, une Forme justificatrice ; le savant moderne, au contraire, renoncera sans peine à définir isolément et dans leur nature même chacun de ces termes ; ceux-ci, pense-t-il, se définissent en fonction les uns des autres ; en revanche il s'efforcera de démontrer que la relation considérée est exacte quelle que soit la nature des termes qui la composent ; c'est en elle que se trouve l'absolu.

On comprend dès lors pourquoi Platon s'est trouvé si embarrassé devant le problème de la participation des Formes entre elles ; car, pour lui, les termes sont donnés, mais non la relation qui les unit ; pour un moderne, au contraire, le problème insoluble est celui de la nature des termes eux-mêmes, et c'est leur relation qui constitue, au moins provisoirement, une donnée invariable.

De là également cette obsession métaphysique qui règne sur la pensée de Platon ; il semble que, d'après lui, la recherche de la vérité suive une marche verticale : elle est surtout une ascension de l'âme vers les Formes et, plus particulièrement, vers cette Forme du Bien, qui éclaire toutes les autres et paraît se confondre avec Dieu. Pour un savant moderne, cette même recherche se poursuit selon une autre méthode ; elle oblige

d'abord la pensée à se mouvoir longuement dans le plan des phénomènes, afin de dégager de leur confusion des rapports exacts ; ce n'est qu'ensuite qu'elle aborde le problème métaphysique, en se demandant si ces rapports sont donnés à l'esprit ou créés par lui ; et au cas où, fidèle à l'idéalisme de tous les temps, elle adopte la première hypothèse, elle se trouve alors conduite à accepter l'existence d'un monde supra-terrestre, et d'un invariant suprême, qui est Dieu. On voit donc que Platon et le savant moderne peuvent trouver l'un et l'autre dans le spectacle de ce monde une preuve de l'existence de Dieu, mais que leurs démonstrations suivent des voies différentes.

*
* *

A côté du problème posé par la recherche d'une justification, il en était un autre, qui semble avoir tenu plus de place encore dans les préoccupations de Platon, peut-être parce que le philosophe se sentait là sur un terrain plus glissant. Justifier la connaissance vraie était, sans doute, la tâche essentielle de son apostolat philosophique ; mais cette connaissance lui avait été communiquée au cours d'expériences personnelles si profondes et bienfaisantes que, sur ce terrain, en quelque sorte sa conviction était toute faite. En revanche il est un domaine où ses certitudes, plus chancelantes, réclamaient l'appui indispensable d'une argumentation logique, le domaine des rapports que doit entretenir avec la vie terrestre la connaissance idéale. Quelle est l'influence de l'ἐπιστήμη sur le philosophe en tant qu'homme tout d'abord, sur la foule profane ensuite. Problème en un sens plus difficile à résoudre que le précédent, car, si Platon n'avait qu'à faire appel à des souvenirs vécus lorsqu'il voulait se convaincre de l'existence en fait de la vraie connaissance, il ne pouvait recourir à ce genre de preuves quand il s'agissait de déterminer le rôle que joue cette même connaissance dans la vie terrestre des individus ou des collectivités. Il y avait bien ses expériences en Sicile. Mais étaient-elles de nature à lui donner confiance ?

Le problème se présente donc sous deux aspects : un aspect

individuel et un aspect social, et trahit, sous ces deux faces, une préoccupation unique qui, chez Platon, ne fit qu'augmenter avec l'âge : le désir des résultats pratiques. De plus en plus le philosophe en vient à considérer la vie terrestre comme une donnée avec laquelle il faut compter ; d'où chez lui cet obsédant besoin d'action qui, enchaînant au monde déchu son âme assoiffée par ailleurs de libération, l'entraînant sur une voie que sa conscience métaphysique lui conseillerait de fuir, fait de sa destinée l'une des plus riches et peut-être aussi l'une des plus tragiques qui soient. Nous venons de suivre l'auteur des *Dialogues* dans ses tentatives répétées de conquête métaphysique ; suivons-le maintenant, et d'un regard plus admiratif encore, sur ce que nous pourrions appeler le chemin terrestre de son apostolat.

En s'efforçant d'acquérir l'ἐπιστήμη véritable, le philosophe ne cherchait qu'à sauver son âme. Mais, une fois conquise cette foi rédemptrice, que va-t-il faire ? Il va s'efforcer, nous dit Platon, d'acquérir aussi toutes les connaissances subalternes, car sans elles « sa vie ne serait pas une vie ». Ces connaissances sont-elles des ἐπιστῆμαι ? Sans aucun doute. Elles sont expressément désignées comme telles dans le *Philèbe* et, comme Platon nous a appris dans le *Parménide* qu'il y a Formes même des objets les plus bas, nous n'avons aucune raison de ne pas le prendre à la lettre. D'ailleurs ne savons-nous pas, depuis l'*Euthydème*, que toute compétence particulière devient ἐπιστήμη aussitôt que l'éclaire et la sublime l'ἐπιστήμη suprême ? Ainsi le premier devoir d'un homme épris de vérité est de s'assurer la possession de cette connaissance suprême, qui constitue vraiment pour lui la seule chose nécessaire. Mais comme cette chose est en même temps qu'une réalité distincte et unique un bon usage de toutes les autres, celui qui l'a acquise dans ce qu'elle a de distinct n'aura de repos qu'il ne l'ait réalisée en tant que bon usage dans tous les domaines où son influence peut s'étendre ; loin de se montrer alors infidèle à la foi qu'il vient de conquérir, il ne fera que lui donner de nouvelles occasions de se révéler à lui, chaque compétence nouvelle venant, comme une facette, refléter et amplifier la lumière unique qui la frappe. Ainsi s'explique l'attitude que Platon prête au philosophe dans les derniers dialogues. Qu'elle était l'erreur contre laquelle il cherchait surtout à mettre en garde ses jeunes disciples, dans ses premières œuvres ? C'était l'acquisition multiple de compétences autres que la seule vraie, ces compétences n'étant alors que de simples opinions indifférentes. Mais, dans le *Philèbe*, ce n'est plus à des néophytes qu'il s'adresse, c'est à des philosophes consommés ; et c'est alors contre le défaut inverse qu'il les met en garde : Vous êtes en possession de la sagesse suprême, leur dit-il, c'est bien ; mais n'oubliez pas que cette sagesse est un bon usage, et un bon usage de quelque chose. Efforcez-vous donc pour la réaliser plus pleinement d'acquérir maintenant les compétences particulières.

Le *Philèbe* constitue donc à cet égard, l'exacte contre-partie du *Petit Hippias*. Au sophiste qui s'ornait de toutes les sciences imaginables, Socrate avait montré que cet encyclopédisme ne faisait qu'augmenter les possibilités de mensonge, étant dépourvu de vérité première. Aujourd'hui qu'il s'adresse à des philosophes, c'est contre le culte exclusif de la vérité première qu'il tient à les prévenir ; car, si l'érudition encyclopédique augmente, chez ceux qui n'ont qu'elle, les occasions de mensonge et, comme telle, est dangereuse, chez les philosophes elle augmente dans une même proportion les occasions de vérité et leur est dès lors des plus utiles ; les prétendues sciences d'Hippias ne faisaient que refléter son ignorance première ; les vraies sciences du philosophe refléteront de la même manière sa connaissance. Ainsi, entre Hippias qui sait tout faire, jusqu'aux souliers de ses pieds et à l'anneau de son doigt, et le pur contemplatif incapable « d'adapter seulement une couverture de voyage » se trouve ce juste milieu : le philosophe, possesseur du bon usage et du plus grand nombre possible d'instruments.

En recommandant l'étude des sciences inférieures, il ne faudrait pas croire cependant que Platon poussât ses disciples à s'adonner à une activité pratique ou à l'observation concrète ; il désire simplement qu'ils épuisent le champ des réalités abstraites ; mais parmi ces réalités abstraites il est assez difficile de

déterminer exactement le rôle que viennent jouer maintenant, à à côté des sciences subalternes, les opinions. Dans le *Timée*, Platon décrit l'âme humaine comme formée de deux cercles, dont l'un perçoit le sensible et l'autre l'intelligible. Si cette image est fidèle, il faut admettre que l'âme du philosophe ne cesse pas d'opiner le jour où elle devient capable de connaître. La connaissance suprême n'a donc pas pour effet de supprimer l'opinion en la transformant en science, mais de détourner l'âme de l'opinion et de la tourner vers une réalité nouvelle, qui est la science. Soit, par exemple, un arbre : la seule connaissance que je puis avoir de cet arbre est une opinion; mais si je suis philosophe, je puis percevoir à côté de cet arbre la Forme d'arbre; je ne cesserai pas pour cela d'être capable de percevoir l'arbre lui-même, mais je ne me ferai plus d'illusions sur la valeur de cette perception; l'opinion n'est donc pas éliminée au profit de la science, car si cela était notre vie et notre activité terrestres deviendraient impossibles, nous ne retrouverions plus « le chemin pour rentrer à la maison ». Et ce qui est vrai d'un arbre, l'est également des concepts abstraits les plus élevés; là aussi l'opinion est conçue comme une nécessité terrestre que la science ne saurait remplacer. Soit, par exemple, la justice : le jour où je deviens philosophe, j'abandonne l'opinion que je me faisais alors de la justice, pour en acquérir la science; cette science est philosophiquement suffisante; mais le jour où je veux compléter ma méditation philosophique d'une activité terrestre, le jour où je veux exercer l'art de la justice, être juge, je dois, sans abandonner la connaissance que j'ai de la justice, acquérir également ce que Platon appelle la connaissance de l'injustice, car je dois connaître le mal que je veux combattre (v. plus haut, p. 119); autrement dit, je dois revenir à l'opinion que j'avais autrefois de la justice, justice qui n'était en fait qu'une injustice (non-justice), mais que j'avais le tort de prendre alors pour une justice; maintenant je la connaîtrai comme une injustice; j'opinerai en sachant ce que je fais; et, comme l'opinion n'implique aucune adhésion, il va de soi que je connaîtrai cette injustice sans être injuste. Le juge doit donc posséder une science, s'il n'est que philosophe,

et une science doublée d'une opinion, s'il est artisan, c'est-à-dire effectivement juge; il connaît l'injustice de la même manière qu'Hippias connaissait la « justice », d'une manière purement extérieure et empirique; il perçoit l'Être, et c'est pour cela qu'il est juste; mais il distingue seulement le Non-être, et c'est pour cela qu'il n'est pas injuste[1].

Ainsi l'âme du philosophe accueille aussi bien les opinions que les sciences et leur donne à chacune la place qu'elles méritent. S'il ressortait des premiers dialogues que la science doit évincer l'opinion, c'était parce que cette opinion occupait une place qui ne lui était pas due; elle prétendait connaître le Bien, la Justice, la Vérité; or ces réalités sont objet de science et il est tout aussi impossible de se faire une opinion du *vrai* bien et de la *vraie* justice que de percevoir par les sens l'idée d'arbre ou de cheval. En elle-même l'opinion n'est pas une chose mauvaise, mais simplement inférieure; et dans les derniers dialogues, où elle est considérée comme telle, il est naturel qu'elle reçoive droit de cité parmi les connaissances utiles aux philosophes.

L'âme du philosophe est donc celle qui accueille telles quelles les émanations des différentes réalités; Être, Non-être; des réalités supérieures elle reçoit une ἐπιστήμη, des réalités inférieures une δόξα; l'âme du non-philosophe, au contraire, à la fois mal orientée et mal réglée, ne reçoit aucune émanation de l'Être et prend pour émanations de l'Être celles quelle reçoit du Non-

1. Dès que l'on fait abstraction de la justification métaphysique, la vérité ne peut plus se distinguer de l'erreur et la justice de l'injustice. Poser l'existence de la justice, c'est poser en même temps autour de cette justice l'existence de tout ce qui est *autre* qu'elle. Au moment où j'acquiers l'ἐπιστήμη de la justice, je m'installe en quelque sorte au centre de cette justice, d'où je puis fort bien ensuite porter mes regards sur la non-justice qui m'entoure, me rappelant que c'est de cette non-justice que je viens de sortir et que je la prenais jusqu'à maintenant pour la justice. Mais cette connaissance extérieure de l'injustice, étant empirique et non intuitive, ne peut s'acquérir qu'avec les années. Voilà pourquoi Platon affirme, sans intention de paradoxe, que si les juges doivent être âgés ce n'est pas parce qu'ils connaîtront alors mieux la justice, mais parce qu'ils connaîtront mieux l'injustice.

être. Certes, il peut lui arriver quand même de tomber juste dans ses déductions et d'acquérir alors une opinion droite ; mais cette réussite est due soit à l'intervention (illogique, inexplicable !) d'un dieu, soit au hasard ; c'est dire qu'elle ne sera pas durable : l'absence d'ἐπιστήμη entraîne la fragilité des δόξαι [1].

Mais c'est ici que se place un gros problème que Platon, à notre connaissance, n'a jamais résolu d'une manière satisfaisante. En même temps qu'il en vient à considérer de plus en plus la vie comme une donnée avec laquelle il faut compter, Platon modifie son idéal du philosophe : au contemplateur tend à succéder l'artisan ; mais nous savons que tout art réclame de celui qui veut l'exercer une double attitude : en tant que connaissance il implique la contemplation des Formes, en tant qu'action il mplique au contraire l'abandon de cette contemplation pour celle du monde terrestre, l'abandon d'ἐπιστήμη pour δόξα ; conçu comme une action, l'art va donc, si l'on peut dire, en sens inverse de la dialectique : celle-ci monte, lui descend ; comment dès lors le dialecticien fera-t-il pour se muer en artisan tout en restant fidèle à soi-même?

Ce problème reçoit dans la *République* et les *Lois* deux solutions différentes : dans la *République*, Platon fait intervenir une loi qui oblige le philosophe à redescendre dans la caverne et à réaliser en art utile à tous sa science purement personnelle. Mais cette loi, qui oblige ainsi le philosophe à vouloir son propre mal — car l'art veut le mal de celui qui l'exerce — ne saurait être l'expression d'un principe philosophique ; le concept de charité chrétienne est encore trop lointain. Platon l'a si bien senti qu'il limite à un nombre d'années relativement restreint l'exil terrestre du dialecticien et autorise celui-ci, dans sa vieillesse, à

1. M. Bréhier fait remarquer (*Hist. de la Phil.*, t. I, p. 126) que dans le *Théétète* l'opinion est successivement identifiée à la connaissance et à l'ignorance. Cela est dû précisément au fait que cette opinion n'est pas encore pourvue de sa justification (ἐπιστήμη), et qu'elle se trouve alors comme désemparée, tantôt juste, tantôt fausse, sans qu'elle cesse pour autant d'être ce qu'elle est ; elle est asservie aux fluctuations du hasard, comme aussi la foule qui croit en elle (v. *Criton*, 44 d).

reprendre sa contemplation si fâcheusement interrompue. Dans les *Lois* le tyran, véritable bras séculier, dispensera les philosophes de toute une besogne pratique. Toutefois ce sont les philosophes qui font les lois, les révisent, les transforment et, s'il est vrai que la nature même de ces lois les rend durables et solides, il est également certain que le philosophe doit être toujours prêt à les modifier. Et quand les modifiera-t-il ? Quand les circonstances terrestres, incessamment changeantes, l'exigeront. C'est dire que notre philosophe, loin de s'absorber dans l'étude de l'abstrait, n'osera perdre de vue le monde des phénomènes afin d'être toujours à même de corriger par des règlements appropriés les écarts qui s'y produisent, abandonnant au tyran le soin de faire respecter aveuglément ces lois nouvelles.

Ainsi la notion même d'artisan implique une contradiction que Platon n'a pu résoudre : obligé par sa conscience philosophique d'avoir les yeux fixés sur les Formes, obligé par sa conscience sociale d'avoir les yeux fixés sur les choses, le philosophe est forcément infidèle à l'un ou à l'autre de ces devoirs [1]. Ce qui manque évidemment ici pour résoudre le problème, c'est la notion de solidarité humaine, j'entends cette notion conçue comme postulat philosophique. Elle seule, en faisant de l'amour et de la charité les conditions mêmes du salut individuel, aurait empêché Platon d'affirmer que l'art est un mal pour celui qui l'exerce et d'obliger ensuite les philosophes à exercer un art. Les Chrétiens, eux, ont concilié les deux points de vue, soit en faisant de l'activité terrestre une condition du salut personnel, soit en faisant de la méditation solitaire un moyen d'intercession pour les autres.

1. On retrouve cette même contradiction dans le fait que l'ἐπιστήμη est censée absorber l'âme dans la perfection qu'elle lui révèle (*Phèdre*), tout en rendant plus sensible à cette âme l'imperfection du monde terrestre (*Phédon*). Une chose est certaine : ce qui est bon ne peut aimer ce qui est mauvais (*Lysis*) ; donc l'âme du philosophe ne peut aimer le monde terrestre et s'approcher volontairement de lui (v. *République*, I). C'est au contraire le monde imparfait qui cherche à s'approcher de la perfection (*Lysis*, *Phédon*).

Cette restriction faite, nous pouvons affirmer que la connaissance philosophique a ce double effet de communiquer à l'âme individuelle la vraie lumière de son salut et de permettre à celui qui se l'est acquise d'exercer un art véritable en se tournant pour cela vers le monde imparfait et en cherchant à l'améliorer sur le modèle parfait qu'il a contemplé.

Mais quelle est alors l'influence de cette connaissance sur la foule profane? Autrement dit, quelle sorte d'amélioration l'ἐπιστήμη apportera-t-elle, par le moyen de la τέχνη qui l'actualise, à l'âme collective?

Cette influence est indirecte; la connaissance philosophique ne peut se révéler directement aux hommes de la foule, parce qu'elle est purement individuelle. Nous savons en effet, grâce au *Phèdre*, que le dialecticien qui veut convaincre doit se plier au caractère particulier de son interlocuteur, afin de l'influencer de la manière propre à déterminer en lui la connaissance; autant d'âmes différentes, autant de persuasions différentes; or la foule est formée d'une multitude d'individus; elle n'a pas de caractère; il est donc impossible de la persuader; et cette persuasion fût-elle possible, il faudrait encore que la foule fût disposée à la subir; car l'ἐπιστήμη ne peut être imposée par la violence comme l'était la science charlatanesque d'Euthydème. La connaissance de la foule ne pourra donc être qu'une opinion droite. Mais l'opinion droite n'implique pas, comme la science, l'adhésion du sujet connaissant; elle est, par définition, fugitive. Ce n'est donc pas une simple opinion droite, mais une *opinion droite enchaînée* qu'il faut donner à la foule, si l'on veut réformer l'état social.

Pour résoudre ce double problème, Platon fait appel aux philosophes, d'une part, — en la connaissance desquels l'opinion collective pourra trouver sa « droiture » — et au jeune tyran, d'autre part — en la puissance duquel l'opinion droite trouvera son enchaînement : l'opinion de la foule devra à l'ἐπιστήμη des philosophes de pouvoir être droite et à la δύναμις du tyran de l'être effectivement et de le rester. Le tyran lui-même n'est pas philosophe, car un philosophe ne commande pas, il persuade; mais le tyran, doué d'un naturel favorisé, est capable, sans posséder lui-même la connaissance philosophique, de comprendre qu'elle est seule vraie et que ceux qui la possèdent doivent être aveuglément servis. Dès lors il va pouvoir communiquer et enchaîner à l'âme collective l'opinion droite; cet enchaînement ressemblera d'une part à celui que la réminiscence opérait dans l'âme individuelle, mais avec cette différence que l'opinion en question restera séparée de la sagesse suprême, qui, elle, habite en un autre homme; il ressemblera d'autre part à celui qu'opérait dans l'âme du non-philosophe inspiré — Homère, Périclès, — la divinité, mais avec cette différence que, ne dépendant plus de l'arbitraire divin, cet enchaînement sera cette fois définitif. L'homme de la foule aura donc cet avantage sur l'homme inspiré jadis par les dieux que la vérité qu'il a reçue ne risquera plus de le quitter, mais aussi ce désavantage par rapport au philosophe que de cette vérité il n'aura pas conscience; il faut remarquer toutefois que pratiquement cette seconde différence ne joue aucun rôle. Au point de vue pratique, en effet, l'identité entre la science du vrai philosophe et l'opinion droite du profane est parfaite.

Ainsi Platon a réalisé le vœu d'Euripide : il a donné de l'intelligence à ceux qui en manquent.

L'action du jeune tyran sur la foule s'exerce dans le cadre des lois. Les lois constituent donc une sorte de réseau rigide qui empêche l'opinion droite de s'égarer. Interposées entre la connaissance philosophique et les phénomènes, elles n'ont, comme les règles de l'art, qu'une valeur toute relative. Elles imposent à la foule un point de vue, temporairement juste, auquel elle doit se tenir; le philosophe au contraire, en homme qui possède l'art et la connaissance, plane au-dessus des lois, et ses points de vue, qu'il modifie quand il veut, sont toujours justes. La perfection de l'État consiste donc dans la juste dépendance des uns, dans la juste indépendance des autres par rapport aux lois.

On comprend dès lors pourquoi Platon, qui semblait s'opposer de plus en plus vivement aux règles et aux lois, a jugé bon de consacrer à leur défense le dernier et le plus considérable ouvrage de sa vie. Il croit toujours que les lois sont un mal;

mais, dans l'état actuel de notre pauvre terre, il pense aussi qu'un ensemble de bonnes lois est encore ce qu'il y a de moins mauvais ; tout en gardant intact au fond de lui-même son idéalisme, il reconnaît avec les années que le monde n'est pas et ne peut pas être peuplé uniquement de philosophes ; aussi se sent-il touché de compassion pour ces multitudes irresponsables : il se tourne alors vers elles, plein d'un nouveau courage et, en apôtre pour qui toute vérité perçue devient aussitôt un programme de vie, il cherche à les améliorer dans la mesure de ses forces.

FIN

INDEX

Alcibiade I, 53 (n), 57 (n).
Alcméon, 16, 31.
Anaxagore, 16 (n).
Antisthène, 148.
Apologie (Platon), 57, 58-59, 64, 65, 74, 100, 139 (n.)
Archytas, 13 (n), 16 (n.)
Aristophane, 14 (n), 99 (n).
Aristote, 34.
Art, v. Connaissance, Dialectique, Divination, Médecine, Mesure, Rhétorique, Poésie.

Bacchylide, 1, 5, 6, 12, 191, 200.
Banquet (Platon), 113-114.
Beauté, 17 (n), 40, 113.
Bien (Notion et Forme), 65, 67, 69, 70, 82, 83, 96, 98, 107, 112, 121, 122, 131 (n), 194, 196, 197, 198, 199, 200, 206, 211.
Bonheur, 14, 22 (n), 24, 62, 68, 69, 106, 125, 130, 133, 187, 191, 196, 197, 198, 200.

Charmide, 57, 61-62, 65, 67, 68-70, 71, 74, 87, 92, 96, 103 (n), 108, 117 (n), 125, 126, 127 (n), 130 (n), 187, 194, 196, 197, 200, 202.
Christianisme, 71 (n), 104, 212, 213.
Connaissance : *discursive*, 117 122, 124, 149, 151, 154, 160, 166, 167, 184, — *divine*, 2, 6, 8, 9, 10, 11-12 (n), 46, 55, 58, 65, 79, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 94, 99, 100, 101, 117 (n), 130, 132, 134, 136, 137, 138, 139, 145, 147, 148, 157, 158, 171, 179, 183, 190, 201, 202 (n), 203, 215,—*humaine*, 4, 6, 9, 11, 14, 16, 21, 58, 59, 64, 65, 99, 100, 132, 134, 136, 137, 145, 147, 157, 158, 171, 179, 183, 190, 201, 202, 203, — *intuitive*, 115-117, 122-124, 131, 132-133, 134-135, 141-142, 151-152, 153, 160, 163-164, 166, 167-170, 198, 199, 204-207.
Courage, 59, 60, 65, 67, 68, 78, 96, 119, 120, 121, 191.
Cratyle, 101 (n), 112-113, 170.
Critias, 177-178, 181.
Criton, 57 (n), 212 (n).

Démocrite, 16 (n).
Dialectique, 41, 66, 73, 86, 89, 90, 91, 92, 102, 114, 123, 124, 133, 135, 136, 138, 143, 144, 156, 161-163, 172, 193-195, 205.
Dieux (v. connaissance divine), 2, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 45, 56, 60,

64, 65, 109, 147, 148, 154, 157, 165, 179, 180, 181-184, 190, 203, 204, 206, 207, 212.
Divination, 7, 11-12 (n), 21, 43, 201, 203.
Δόξα, v. opinion.
Δύναμις, 17 (n), 26, 28, 42, 43, 76, 79, 80, 82, 87, 95, 97, 98, 99, 110, 111, 129, 144, 181, 192, 197, 198, 205 (n), 214.

Empédocle, 16 (n), 31.
Ἐμπειρία, v. expérience.
Eschyle, 6-11, 12.
Euripide, 14, 182, 191, 197, 200, 215.
Euthydème, 105-112, 126-127, 128, 129, 131 (n), 148, 184, 199, 200, 201, 202, 208, 214.
Euthyphron, 57, 59, 60, 65, 67, 68, 92.
Expérience, 12 (n), 20 (n), 22, 35, 81, 97, 98, 99, 127, 131, 141, 152, 169, 173 (n), 181, 189, 191, 196, 207.

Formes, 113, 114, 116, 117 (n), 121, 122, 124, 126, 131, 134, 135, 138, 140, 147, 148, 150, 151, 153, 155, 156, 157, 161, 162, 163, 165, 168, 170, 171, 183 (n), 187, 188, 199, 201, 204, 205, 206, 208, 210, 212, 213.

Goethe, 168 (n).
Gorgias, 22, 31, 34, 80, 84, 96-99.
Gorgias, 57, 80-84, 96-99, 101, 102, 103, 108 (n), 109, 111, 127, 141 (n), 143, 144, 164 (n), 187 (n), 199, 200.

Hasard, 18, 19, 76, 80, 109, 180, 182, 183, 186, 191, 212.
Héraclite, 16 (n), 148.
Hérodote, 14-15 (n).
Hésiode, 4, 13 (n).
Hippias (*grand*), 57 (n).
Hippias (*petit*), 57, 59, 65, 73, 74, 94, 96, 108, 185, 195, 196, 199, 200, 202, 209.
Hippocrate, 17-21, 64 (n), 129, 186 (n), 191.
Homère, 1-3, 46 (n), 79, 80, 87, 101, 103, 124, 128, 137, 138, 145, 190, 195, 215.

Imitation, 20, 21, 40, 48, 49, 124, 137, 138, 144, 155, 156, 159, 162, 163, 170, 172.
Ion, 79-80, 86-87, 88, 92, 96, 98, 99, 100, 103, 109, 127 (n), 128, 136, 137, 138, 139, 140, 144, 161, 162, 181, 195.
Isocrate, 15 (n), 22-38, 46, 47, 48, 81 (n), 143, 144, 191, 192, 193, 196, 197, 198, 199.

Justice, 1, 2, 7, 8, 9, 12, 22, 23, 41, 42, 51, 52, 59, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 81, 82, 84, 88, 89, 91, 92, 93, 96, 112, 119, 120, 121, 125, 146, 181, 182, 194, 195, 197, 198, 210, 211.

Lachès, 57, 60, 65, 67, 68.
Lettres (de Platon), 57 (n), 173 (n).
Loi, 98 (n), 158, 159, 169, 170, 173 (n), 178, 180, 184, 185, 188, 212, 213, 215, 216.
Lois, 109 (n), 117 (n), 130, 173, 178-188, 212, 213.
Lysias, 15 (n), 141, 142, 143.
Lysis, 57 (n), 71 (n), 213 (n).

Médecine, 15, 17-21, 41, 50, 60, 62, 63, 79, 80, 81, 84, 97, 118, 119, 172, 179, 180, 185.
Mélissos, 19 (n), 26, 31.
Mémoire, 16, 52, 121, 191, 193.
Ménexène, 112.
Ménon, 57, 84-86, 87, 88-91, 92, 93, 94, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 109 (n), 111, 115, 116, 127, 128, 143, 148, 149, 150, 178 (n), 185, 186, 187, 195, 199, 200, 204.
Mesure, 1, 2, 78, 117 (n), 158, 166-168, 183 (n),

Nature, 4, 14, 16, 18 (n) 19, 20, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 35, 36, 37, 38, 46, 47, 48, 76, 82, 83, 95, 98, 144, 164, 180, 182, 183, 189, 191, 192, 193, 196.
Non-être, 107 (n), 155, 156, 162, 163, 211.

Opinion, 13, 17, 20 (n), 23, 29, 33, 36, 37, 55, 66, 68, 69, 70, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 96, 100, 102, 103, 104, 107 (n), 109, 111, 113, 116, 121, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 147, 149, 150, 151 155, 159, 163, 166, 176, 177, 185, 186, 187, 191, 192, 193, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 209, 210, 211, 212, 214, 215.

Parménide, 31.
Parménide, 57, 116, 146, 147, 148, 152-154, 160, 163, 176, 200, 201, 202, 203, 204 (n), 208.
Phédon, 57, 114-117, 120 (n), 164, 167 (n), 185 (n), 213 (n).
Phèdre, 87 (n), 99 (n), 118, 131 (n), 132, 134-145, 148, 151, 168, 192, 195, 199, 205, 213 (n), 214.
Philèbe, 146, 171-174, 181, 208, 209.
Piété, 28 (n), 59, 60, 65, 66, 67, 68.
Pindare, 4, 5, 6, 12, 191, 200.
Platon, 8, 10 (n), 13 (n), 17 (n), 22, 28, 41 (n), 43 (n), 51 (n), 53 (n), 54 (n), 55, et passim : 57-216.
Poésie, 17, 49, 59, 79, 80, 86, 87, 88, 96, 124, 134, 136, 137, 139, 144, 145, 161, 162, 163, 195, 199.
Politique, 108 (n), 116, 117 (n), 146, 154, 156-171, 178, 203, 204.
Prodicos, 22.
Protagoras, 19 (n), 26, 34, 75-78, 91-96, 148.
Protagoras, 57, 75, 76-78, 84, 86, 91-96, 129, 195, 198, 200.
Pythagoriciens, 16, 17.

Réminiscence, 85, 89, 103, 114, 115, 148, 153, 185, 195, 199, 200, 204, 215.
République, 10 (n), 28, 62, 63, 64, 65, 70, 73, 77, 109 (n), 117, 118, 134, 137, 138, 139, 148, 160 (n), 161, 167, 173, 186 (n), 195, 199, 200, 202, 212, 213 (n).
Rhétorique, 17, 23, 24, 25 (n), 26, 27, 32, 37, 72 (n), 73, 80, 81, 82, 83, 84, 96, 97, 98, 99, 110, 111, 135, 136, 144, 145, 172.

Sensation, 17, 115, 116, 120 (n),

146, 147, 149, 164, 167, 177, 200, 204.
Socrate, 22, 34, 35 et passim : 39-216.
Solon, 5 (n), 6, 12, 200.
Sophiste, 57, 72 (n), 107 (n), 108 (n), 146, 154-156, 160-163, 203.
Sophistes, 22, 24, 26, 27 (n), 31, 34, 58, 74, 75, 81, 91, 94, 96, 98, 108, 111, 141, 144, 155, 158, 161, 162, 182, 183, 184, 192, 193, 196.
Sophocle, 9 (n), 11-13, 14, 191.

Σωφροσύνη, 34 (n), 59, 61, 67, 68, 69, 77, 78, 96, 120, 134, 135, 137, 140, 179, 187, 194.

Théétète, 43 (n), 57, 70 (n), 107 (n), 116, 146-147, 148-154, 160, 166, 181, 200, 201, 202, 203, 204, 212 (n).

Thucydide, 14-16, 191.
Timée, 101 (n), 175-178, 181, 210.

Vérité, 59, 65, 120, 121, 135, 142, 146, 147, 175, 196, 197, 198, 199, 200, 209, 211.
Vertu, 22, 23, 25, 27, 33, 51, 52, 60, 61, 66, 67, 68, 75, 76, 77, 78, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102, 111, 113, 117 (n), 120, 127, 146, 160, 178, 179, 180, 181, 185, 186, 187, 193, 194, 195, 196, 198.

φύσις, v. nature.

Xénophon, 22 (n), 39-56, 100, 110 (n), 136 (n), 145, 182, 194.

Zénon, 26.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE v
OUVRAGES CONSULTÉS ix

PREMIÈRE PARTIE

ΕΠΙΣΤΗΜΗ ET ΤΕΧΝΗ AVANT PLATON.

Chapitre premier : Poètes, Historiens, Philosophes et Médecins. 1
Chapitre deuxième : Isocrate 22
Chapitre troisième : Xénophon 39

SECONDE PARTIE

PLATON

Chapitre premier : Premiers dialogues 58
Chapitre deuxième : Protagoras — Ion — Gorgias — Ménon ... 75
Chapitre troisième : Euthydème et Ménexène — Cratyle — Banquet — Phédon 105
Chapitre quatrième : République II-X. — Phèdre 118
Chapitre cinquième : Théétète, Parménide — Sophiste, Politique — Philèbe 146
Chapitre sixième : Timée, Critias — Lois 175

CONCLUSION 189

INDEX 217

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS. — MCMXXX.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	MAR 24 1952		

C28 (251) 100M

DATE DUE

OCT 16 1975 CIRC. OFFICER

DATE DUE

APR 16 1976

PRINTED IN U.S.A.

F840817

88PD Sch13

0184812

AUG 11 1931